TIDSSKRIFT

FOR

Teologi og Kirke

REDIGERT AV

D. A. FRØVIG · OLAF MOE · ANDR. SEIERSTAD
Dr. theol. Dr. theol. Dr. theol.

UNDER MEDVIRKNING AV

Professorene O. HALLESBY. CHR. IHLEN, O. KOLSRUD, S. ODLAND,
og KARL VOLD, sogneprest G. SKAGESTAD, dr. theol.
ALFRED TH. JØRGENSEN, (Kjøbenhavn), biskop JÓN
HELGASON (Reykjavik) og lic. theol. V. SÖDERGREN
(Upsala) og prestene TH. GUNNARSON, REIDAR HAUGE
SV. NORBORG, SIGURD NORMANN, R. SLÅTTELID,
J. SMEMO og IVAR WELLE m. fl.

INNHOLD:

RELIGIONSHISTORIE OG DENS PLASS I DET TEOLOGISKE STUDIUM. Av professor Karl Vold. Side 221.

MISJON — EVANGELIETS FRIE LØP. Av misjonsprest Erling Danbolt. Side 242.

LITTERATUR. Anmeldt av professor dr. Olaf Moe og overlærer Hermann Norendal. Side 263.

4. hefte *1934* *5. årgang*

Oslo. I kommisjon hos Lutherstiftelsens Bokhandel

TIDSSKRIFT

FOR

Teologi og Kirke

bringer avhandlinger om aktuelle spørsmål innen den teoretiske og praktiske teologi og står åpent for teologisk drøftelse på positiv kristelig grunn. Det vil også gi kirkelige oversikter fra de forskjellige nordiske land og legge vinn på å orientere i den nyeste norske og utenlandske teologi.

Tidsskriftet utkommer med 4 hefter årlig og koster kr. 10.00 pr. år. Abonnement kan tegnes på alle postkontorer i Norge, Danmark, Sverige og Finnland, samt i ekspedisjonen, Lutherstiftelsens Forlag, Akersgaten 47, Oslo.

RELIGIONSHISTORIE OG DENS PLASS I DET TEOLOGISKE STUDIUM

Av Karl Vold.

I anledning av misjonsprest *E. Birkelis* artikkel i dette tidsskrifts tredje hefte 1934 under titelen: «*Religionshistorie*», finner nærværende forfatter det på plass også å komme med en utredning. Det skjer ikke vesentlig av den grunn at misjonsprest Birkelis artikkel i hovedsaken er en anmeldelse av min lille bok «*Fra religionenes verden*». Men det skjer fordi der bør være full klarhet over hvad religionshistorie egentlig er for noget, når denne disiplin først er kommet på tale i tidsskriftet. Og først og fremst bør man være orientert om hvad der kan kreves av våre teologiske studenter i denne disiplin. Skal religionshistorien som fag og spesielt også som studiefag for teologiske studenter behandles offentlig, bør der virkelig veiledes og ikke villedes.

En kort historisk oversikt over religionshistoriens utvikling.

Religionshistorie som en spesiell videnskapelig disiplin er i høi grad av nyere datum. Men hvad her er sagt utelukker dog ikke at man fra gammel tid av mere eller mindre leilighetsvis har beskjeftiget sig med religionene. Gamle greske og romerske forfattere som Herodot, Plinius, Apollodor, Varro, Diodorus Siculus, Plutarch, Strabo, Pausanias og flere kunde ganske godt skildre også fremmede kultuser og skikker, likesom de også kunde tolke gresk-romerske myter. Kirkefedrene, særlig apologeterne, måtte til forsvar for kristendommen søke å holde opgjør med hedenske

religioner og kultus. I middelalderen vakte Islam og korstogene en viss religionshistorisk interesse. En universalånd som Roger Baco († 1294) var også på sett og vis religionshistoriker. Han delte religionene i 6 klasser: De primitive, de polyteistiske, de tartariske, de sarazeniske, den jødiske og den kristne religion. Nikolaus av Kues († 1464) behandlet med ganske stor sympati Islam i sitt verk: «*Dialogus de pace.*» Deisterne behandlet også religionene. Likesom kristendommen hevdet en *uråpenbaring*, og at denne var utartet ved syndefallet, så forskjellige religioner var opstått, slik hevdet deisterne *en menneskenes oprindelige naturlige religion*, hvorav ved degenerasjon de forskjellige religioner er opstått. Under den historiske kritikk i og utenfor teologien som tok til å øves i slutten av det 18. og i begynnelsen av det 19. århundre, blev religionene til dels tatt med i behandlingen.

Men alt dette og mere til som kunde nevnes var dog ingen religionshistorie som spesiell videnskap og disiplin. Imidlertid begynte mere og mere religionshistorisk materiale å hopes op. Misjonærer og opdagelsesreisende samlet materiale fra sine reiser og ophold blandt folkene. Misjonsarbeidere interesserte sig dog lenge påfallende lite for folkereligionene, inntil menn som Faber (Kina), Frohnmeyer (India), Warneck, Westermann (Afrika), Simon (Islam), Haas (Japan) og andre begynte arbeidet og gav vektige bidrag. Videre samledes ved utgravningene særlig i Egypten og i den nærmere Orient en mengde materiale til studium av de gamle orientalske religioner, som særlig måtte ha interesse for teologi og bibelstudium. Hermed våknet nu sterk interesse for studiet av religionene, og virkelig religionshistorie blev til.

Til å begynne med var religionshistorien sterk knyttet til filologien, hvad den selvsagt alltid må fortsette å være. Man kan jo ikke bli religionshistoriker uten å kjenne nøiaktig og grundig vedkommende folks sprog og kultur i det hele. Derfor kan et enkelt menneske i grunnen ikke drive det til å kjenne grundig mere enn 1 à 2 religioner eller en gruppe av religioner som er særlig innbyrdes beslektet, og hvis sprog også hører til en sproggruppe. Man hevdet da bestemt at religionshistorien avgjort hørte til filologenes område. Først senere fikk teologer en førende stilling i religions-

historien. Man fikk forskjellige grupper av filologer som tillike drev religionshistorie. Den eldste gruppe er sinologene og sinologien (Kina), og så følger de iraniske sprog, indologien, egyptologien, assyriologien og så videre. De enkelte forskere innenfor de forskjellige grupper var i første rekke filologer og dernæst historikere og religionshistorikere. Studiet av de enkelte religioner blev altså det første. Det var et stort materiale filologene måtte behandle, og de gjorde i grunnen et veldig forberedende arbeide for den egentlige religionshistorie.

Så begynte den sammenlignende sprogvidenskap. *Wilhelm von Humboldt* var den egentlige grunnlegger og ved siden av ham *Franz Bopp*. Ut av den sammenlignende sprogvidenskap vokser så også den egentlige og sammenlignende religionshistorie frem. Som dens far regnes Bopps elev *Max Müller*. Ved sprogvidenskapens hjelp, altså ad en filologisk og etymologisk vei, vilde han forklare religionenes oprindelse. Der dannet sig en filologisk-etymologisk skole som vil forklare religionene vesentlig sproglig. Men man blev dog forholdsvis snart klar over at dette var mislykket. Men rester av dette syn har dog holdt sig lenge i den rolle etymologien fortsatt kom til å spille i religionshistorien, og ved den overdrevne vekt som adskillige forskere har lagt på de teofore navn. Hvad kunde man ikke bygge op for eksempel innen de semitisk-orientalske religioner på grunnlag av disse navn (Frits Hommel for eksempel)?

Ennu eldre enn den filologiske skole er den *symbolske skole*. Dens far var *Georg Creuser* († 1858). Han fulgtes av *Ferdinand Chr. Baur*. Denne skole er interessant særlig også derved at den skjelnet mellem en innerside og en ytterside i religionene, og at den beskjeftiget sig ganske meget med hvad man har kalt «die Erscheinungswelt der Religion», som svarer til religionens ytre fremtreden i kultus, ritus'er, seder og skikker etc., eller med andre ord religionsfenomenologi. I grunnen er altså den bidisiplin av religionshistorien vi kaller fenomenologi opstått innenfor denne symbolske skole. Skolen forklarte religionens fenomener, dens ytre, synbare side, dens «Erscheinungswelt» som noget symbolsk, som særlig var der for «legfolkets» skyld, idet de åndelige idéer skal være inkorporert i de ytre fenomener, hvorved idéene blir fattelige, til å gripe, på sett og vis synlige for folket. I denne skole

kom man derfor til å legge særlig vekt på myterne. De skulde være religionens grunnstoff, mens kultusen etc. blev noget symbolsk og mere uvesentlig. Dette var efter nyplatonisk mønster. Men det har vist sig å være ganske uholdbart, idet nettop kultusen må betraktes som langt mere vesentlig og grunnleggende i religionen. Myterne og teologien derimot er mere sekundære ting. Myterne blev senere gjerne opfattet som etiologiske, det vil si som senere bestanddeler av religionen blitt til for å forklare kultus, rituser og slike ting. Det var spesielt den engelske religionshistoriker *Andrew Lang* som i sin bok «*Custom and Myth*» grunnla og trådte inn for dette siste syn som så siden har holdt sig i religionshistorien, skjønt det også er blitt meget sterkt overdrevet og ensidig hevdet. Den symbolske skole hevdet også bestemt sammenhengen mellem den gresk-romerske mytologi og den orientalske. Dette blev allerede gjort av *Christian August Lobeck* i hans ganske betydningsfulle verk: «*Aglaophamus seu de theologiae mysticae Graecorum causis libri III.*» Dette verk grunnla i virkeligheten den greske religionshistorie (1829). Symbolikerne har senere i stor utstrekning fått rett i deres hevdelse av sammenhengen mellem gresk og orientalsk mytologi. Det blev også utgangspunktet for «den sammenlignende mytologi», som hvis grunnlegger *Adalbert Kuhn* ansees.

Imidlertid var man begynt for alvor å beskjeftige sig med *etnologi (Karl Otfried* og brødrene *Grimm)*. Og en ny stor skole dannedes innenfor religionshistorien, *den antropologisk-etnologiske skole*. Denne hadde nok fremtredende representanter også i Tyskland. Jeg nevner kun *Steinthal, Theodor Waitz* og fremfor alle *Wilhelm Wundt,* hvis «Völkerpsychologie» i mange bind begynte å utkomme i 1903 og har hatt og har så stor betydning også for religionshistorien, spesielt 4. til 6. bind: «*Mythus und Religion*», som utkom i Leipzig i 3. oplag i 1920.

Men det blev allikevel England som særlig sterkt kom til å representere den antropologisk-etnologiske skole. I England formedes slagordet «*Folk-Lore*» og «*Folkloristikk*». De mest fremtredende representanter for skolen er *Edward B. Tylor,* hvis banebrytende verk: «*Primitive Culture*» første gang utkom i 1871 og siden er utkommet i mange oplag og oversatt til flere sprog. Videre

Andrew Lang med «*Custom and Myth*» (1884) og «*Myth, Ritual and Religion*» (1887). Særlig Andrew Lang var en avgjort og skarp motstander og utrettelig bekjemper av *Max Müller* og hans filologiske metoder.

Nu, denne antropologisk-etnologiske skole, folkloristene, hadde for så vidt et videre mål som de beskjeftiget sig med «folke-viden» i det hele. De samlet og dynget op stoff fra den hele vide verden, bestående av sagn, legender, myter, seder, skikker, rituser etc. I særlig grad beskjeftiget de sig med mere primitive folk, og da alt hos disse står i religionens tjeneste eller er religiøst orientert, kom deres arbeider i fremtredende grad til å behandle religiøse sagn, legender, myter, skikker, kultuser, rituser, forestillinger etc. Det blir sammenlignende religionshistorie. Men som sagt, de tar sig av alle folkeoverleveringer, jo galere og mere forvirrende disse synes å være, desto bedre. Og særlig interesserer de sig for det religiøse liv hos folk som er uberørt av kuturen. Mytedannelser føres gjerne tilbake til *naturfenomener*.

Medens filosofen *Herbert Spencer* (kfr. «*Principles of Sociology*» (1877) og hans tilhengere, engelske positivister, meget ensidig tolket religionen i dens oprindelse som dødningekultus og anekultus, gjorde Tylor animismen til et sluttet system og anså den for religionens mor. Alle primitive mennesker er animister. Men Tylors system er forlatt likesom andre forsøk på å ville forklare all religion av en eneste rot og av naturlig religiøs oprindelse, enten nu denne rot skal være naturfenomener med den frykt, forbauselse og overveldethet disse kan frembringe, eller en art primitiv filosofi som animismen eller dødninge- og anekultus.

Til den antropologisk-etnologiske skole i videre forstand hører også forskere som *Wilhelm Mannhardt* i Tyskland og *J. G. Frazer* i England. Mannhardt interesserte sig særlig for alle de overleveringer, all den folketro, alle de rituser og skikker som har sammenheng med akerbruk, fruktbarhet, gammel kultus av planter og trær å gjøre. «Ut fra sin iakttagelse av veksten sluttet urmennesket sig til at der er vesensforskjell mellem det selv og planten, og tilla denne en sjel som var lik dets egen,» gjør Mannhardt gjeldende. Magiske forestillinger skal så ha ligget til grunn for de rituser, handlinger og skikker som står i forbindelse med

tre-, mark- og skogkultus (kfr. hans klassiske verk i 2 bind «*Wald- und Feldkulte*»). *J. G. Frazer* har interessert sig vesentlig for toteismen, så kaller man dette fenomen, at en gruppes, stammes eller families livskraft også er konsentrert i en naturgjenstand eller en gruppe sådanne, særlig i dyr og planter, men også bjerge, himmellegemer etc. Hans veldige verk: «*The Golden Bough*» er behersket av disse forestillinger. Han har for øvrig fremsatt ikke mindre enn tre forskjellige teorier til forklaring av de totemistiske fenomener. Man forstår herav at saken er vanskelig.

Imidlertid hadde der dannet sig en ny skole som efter sin ophavsmann *Hermann Karl Usener* har fått navnet *Usener-skolen*. Den forbinder etnologiske metoder med solide filologiske kunnskaper og metoder, er således en art «mellemskole» mellem den filologiske og den etnologiske skole. Den har vendt sig særlig mot *avstamningshypotesen* og tillike mot den utbredte *vandrehypotese* om religiøse sagns, myters og skikkers utstrakte vandringer. Den har i stedet hevdet den såkalte *elementærhypotese*, hvorefter de samme forestillinger utvikler sig hos vidt adskilte folk under de samme sjelelige betingelser. Hermann Usener har selv skrevet adskillige religionshistoriske arbeider. Det mest betydningsfulle er vel: «*G ö t t e r n a m e n. Versuch von einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*» (1895).

Usener bevirket at de religionshistoriske forskninger og problemer blev riktig på moten blandt Tysklands fineste klassiske filologer. Det mest glimrende arbeide som er prestert innenfor denne skole, var *Erwin Rohdes* vakre verk: «*P s y c h e. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen.*» Det er kommet i mange utgaver, den første i 1891—94. Med dette verk trådte Usener-skolen særlig frem for et større publikum. Av andre lærde tilhørende denne skole nevner vi *Albrecht Dietrich* som i 1904 blev redaktør for det av *Achelis* oprettede «*Archiv für Religionswissenschaft*», hvis program var: «En religionsvidenskap kan kun opbygges på de grunnsetninger og med de midler som gir sig av den filologiske historievidenskap, og kan kun befordres ved disse.» For øvrig nevnes Dietrichs bok: «*Eine Mithrasliturgie*» (1903 og 1910). Videre nevnes *Richard Reitzenstein* og hans bok «*Die hellenischen Mysterienreligionen*» (1910). Skolens metoder er klart fremstillet

av ham i «Zeitschrift für neutestamentlicher Theologie» 1912. *W. H. Roschers* «Lexikon der griechischen und römischen Mythologie» begynte å utkomme allerede 1884. *Wilamowitz-Möllendorf*, den berømte klassiske filolog, har skrevet sin bekjente «*Geschichte der griechischen Religion*» (1904). *Georg Wissowa's* verk «*Religion und Kultus der Römer*» (1902 og 1912) er likeså eller kanskje ennu mere bekjent og brukes stadig den dag idag. Nærmest beslektet med denne skole er også den belgiske religionshistoriker og oldtidsforsker *Franz Cumont*, hvis viktigste bøker også er oversatt til tysk. Jeg nevner: «*Les Mystères de Mithra*» (1900. 1902. 1903 oversatt til engelsk av Mc. Cormack), «*Les Religions orientales dans le Paganisme Romain*» (1907), utkom på tysk i 2. oplag 1914.

Usener-skolen er i grunnen den siste store og omfattende skole innenfor religionshistorien. Men man kan nok nevne senere skoler eller til dels samtidige skoler av mindre betydning, for eksempel den *panbabyloniske skole* med dens hovedrepresentanter *Hugo Winckler, Alfred Jeremias* og *P. Jensen*. Disse har meget sterkt trådt inn for *vandrehypotesen*, at stoffet har vandret fra folk til folk. De har villet hevde at all verdens mytologi har sitt utgangspunkt og sin oprindelse fra den gamle Orient, spesielt fra det gamle Babylonia. Men skolens forferdelige ensidighet og overdrivelser har miskreditert selv gode og riktige resultater av dens arbeide. Det samme gjelder den mindre kjente *panegyptiske skole*.

Ellers står de fleste senere religionshistorikere mere hver for sig uten å slutte sig til nogen skole eller danne nogen sådan. Det gjelder også de skandinaviske religionshistorikere *Edv. Lehmann, Vilh. Grønbech, Nathan Söderblom* og *Brede Kristensen*. Den mest særpregede av disse er vel *Vilhelm Grønbech*, og han har også påvirket mange. Naturligvis har alle senere religionshistorikere lært av særlig *Usener-skolen*. Den tyske professor *Rudolf Otto* i Marburg, som misjonsprest Birkeli har savnet i min bok, er jo egentlig systematiker og religionsfilosof. Han har dog også skrevet religionshistoriske arbeider, særlig fra indisk religionshistorie. Han har særlig betonet *det numinose* i religionen og dermed hellighetsbegrepet. Det er sikkert mange som er påvirket av hans bok: «*Das Heilige*», som er utkommet i en mengde oplag. Men nogen skole i

religionshistorien kan det ikke sies at han har dannet. Han er betydeligst som religionsfilosof. Det samme gjelder *J. W. Hauer* i Tübingen.

Man behøver slett ikke å gå til Rom og til katolikken *W. Schmidt* for å finne religionshistoriske talsmenn for «urmonoteismen» og «degenerasjonsteorien». Hvorfor ikke likeså gjerne nevne den danske religionshistoriker *Aage Schmidt* som også ellers har gjort sig bekjent som apologet? Hans bok: «*Gedanken über die Entwickelung der Religion auf Grund der babylonischen Quellen*» er ikke å forakte (1911). Han har i det hele satt sig den opgave å påvise degenerasjon fra en urmonoteisme i alle større religioner. Men han har lenge ikke latt høre fra sig. Og megen tilslutning har han jo egentlig ikke fått og ei heller pater *W. Schmidt*. *Nathan Söderbloms* arbeide: «*Das Werden des Gottesglauben. Untersuchungen über die Anfänge der Religion*» (1916) har sin store interesse i spørsmålet om gudstroen på det primitive standpunkt.

Den religionshistoriske skole i teologien.

Denne skole skal ikke her bli behandlet i større utstrekning, idet jeg henviser til min nevnte bok: «*Fra religionenes verden.*» Men jeg må nevne den på grunn av at anmelderen av min bok kan fremsette en så underlig påstand som at der i grunnen strengt tatt ikke eksisterer nogen sådan religionshistorisk skole. Det tar sig næsten ut som om en vilde stå frem og si: Der har aldri eksistert nogen *Hermann Gunkel* og *Wilhelm Bousset* i Tyskland. Å jo da, likeså sikkert som Albert Eichhorn, Hermann Gunkel og Wilhelm Bousset har levet i Tyskland, likeså avgjort har der vært en religionshistorisk skole i teologien.

Det var rimelig at den religionshistoriske forskning ikke kunde gå teologien virkningsløst forbi. En disiplin som religionshistorie måtte også ligge særlig godt an for teologer og måtte i høi grad virke tiltrekkende på dem. Vi ser da også at i de siste årtier har de aller fleste religionshistorikere vært teologer. De første blandt teologene, som begynte sterkt å interesse sig for religionshistorien, var menn med Det gamle testamente som spesialdisiplin, som rimelig kunde være.

Allerede ganske tidlig tok gammeltestamentlige forskere til å arbeide med særlig semitisk-orientalsk religionshistorie, uten at der dog kunde være tale om nogen religionshistorisk skole. En av de første var professoren i gammeltestamentlig teologi i Breslau *Franz Karl Movers* som allerede i 1841 utgav sitt store hovedverk «*Die Phönizier*» I. Annen del i tre bøker utkom i 1849—56. Det er et vesentlig religionshistorisk verk, hvor en mengde stoff er behandlet. Videre er å nevne teologen *Paul Scholz's* bok: «*Götzendienst und Zauberwesen*». Men spesielt gammeltestamentleren, greve *Wolf Wilhelm Boudissin,* var en fremragende religionshistoriker uten dog nogensinne å tilhøre den religionshistoriske skole. Hans første større religionshistoriske arbeide var: «*Studien zur semitischen Religionsgeschichte*» I og II, 1876 og 1878. Videre har han skrevet tallrike religionshistoriske artikler i «Real-Encyklopädie für Theologie und Kirche», «*Esmun-Asklepios*» (1906), fremfor alt det stort anlagte verk «*Adonis und Esmun*» (1911). Det har også stor interesse for Det gamle testamente. Endelig hans store verk «*Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte*» i 4 deler, 1927—1929. Jeg nevner også *Fr. Baethgen:* «Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte.»

Også den gammeltestamentlige teolog, stormesteren *Julius Wellhausen,* som ikke egentlig var særlig begeistret for religionshistorien, måtte dog gjøre religionshistorisk arbeide. Hans bok: «*Reste des arabischen Heidentumes*» (1887) har særlig hatt ganske stor betydning. Han sognet til den gamle retning i synet på den semitiske religionshistorie i forhold til Det gamle testamente som man har kalt «*arabismus*» i motsetning til alle dem som senere først og fremst har sognet til «*babylonismus*».

Særlig stor betydning blandt religionshistorisk arbeidende gammeltestamentlige teologer fikk skotten, professor *W. Robertson Smith.* Han interesserte sig sterkt for totemismen, kfr. hans arbeider «*Kinship and Marriage in Early Arabia*» (1885) og «*Animal Worship and Animal Tribes among the Arabs and in the old Testament*» i «*The Journal of Philology*» IX (1890). Men det er særlig hans skjønne, åndsfulle, interessante bok: «*Lectures on the Religion of the Semites*» (1889) som har fått grunnleggende betydning. Det er denne bok hvem også undertegnede skylder at han havnet

i religionshistorien og Det gamle testamente. For den vakte interessen som intet annet.

Men ingen av de nevnte forskere tilhører den religionshistoriske skole i teologien. Denne skole tok til da man konsekvent begynte å stille de bibelske religioner i rekke med andre religioner og utstrakte den religionssammenlignende metode til helt å omfatte også de bibelske religioner. *Albert Eichhorn* er av skolens egne menn blitt kalt denne skoles far (kfr. Hugo Gressmanns skrift: «Albert Eichhorn und die religionsgeschichtliche Schule» (1914). Denne skole, hvis ledende menn blev *Hermann Gunkel* og *Wilhelm Bousset*, kom så i høi grad til å beherske særlig den tyske teologi i godt og vel 20 år, eller la os heller si en 20 à 30 år fra 1895, da Gunkel utgav sin bok: «*Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*» og Bousset sin bok: «*Der Antichrist etc.*» Næsten utallige er så de bøker og brosjyrer som under den veldige strid skolen fremkalte er skrevet om *religionshistorisk metode i teologien*. Å nekte skolens eksistens går — som sagt — selvfølgelig ikke an. Dens realitet er påtagelig nok. Den har selv gitt sig sitt navn, og var også en ganske vel avgrenset skole med bestemt mål og bestemte planer. Den var sig selv i høi grad bevisst. Videre skal vi ikke her gå inn på å behandle skolen.

Religionshistoriens metoder og disipliner.

Likesom man ikke er i stand til å drive historievidenskap i det hele ganske forutsetningsløst, så kan man ennu mindre drive religionshistorie helt forutsetningsløst. Det vil si, rene materialsamlinger av religionshistorisk stoff kan man vel få i stand uten at forutsetninger kommer til å spille inn. Og i begynnelsen av denne videnskapshistorie forekom der ikke så lite av verker som nærmest må betraktes som materialsamlinger. Det er også skjedd på senere stadier. Tar vi for oss, for å nevne et eksempel, et verk som *Morris Jastrows* «*Die Religion Babyloniens und Assyriens*», oversettelsen til tysk er besørget av forfatteren selv, må det vesentlig betegnes som en kolossal materialsamling. Det består av tre bind og kom i den tyske utgave så sent som i 1905. Men selv om

det vesentlig er materialsamling, finnes der selvfølgelig også vurderinger og diskuteres synsmåter.

Så snart der virkelig skal skrives historie, må der felles verdidommer, og slike verdidommer kan ikke felles uten efter bestemte målestokker og under bestemte synspunkter. Man vurderer og treffer avgjørelser om tingenes verd. Det lar sig derfor ikke gjøre å holde disipliner som religionshistorie og religionsfilosofi ganske fra hinannen. Idet man skal vurdere de historiske foreliggende fakta og bevegelser og sette dem i et vurderingsforhold til hinannen, må man anvende religionsfilosofiske målestokker. Hvor meget man enn bestreber sig for kun å fremstille fakta, skal det bli virkelig historie, spiller det religionsfilosofiske eller vi kan også si det teologiske syn inn. De to disipliner innen religionsvidenskapen: Religionshistorie og religionsfilosofi, står i ganske nært forhold til hinannen. Opfatningen av hvad religion er, og av religionens verdi, synet på religionens utviklingsgang etc. vil avgi målestokker for vurderingen og plaseringen av de religionshistoriske fenomener, begivenheter og bevegelser. Jeg kjenner intet religionshistorisk arbeide, hvor der er tale om virkelig historie og ikke bare materialsamling, uten at forfatterens religionsfilosofiske syn spiller inn i større eller mindre grad.

Der er jo her selvsagt tale om en vekselvirkning. Man kan nok hevde at det religionsfilosofiske syn, opfatningen av hvad der er det vesentlige i religionen, av dens oprindelse, dens utviklingsgang, dens verdi i det hele og de forskjellige fenomeners verdi er vunnet ved selve den historiske undersøkelse. Og selvsagt er det så i større eller mindre utstrekning. Man kunde for så vidt påstå at selve den religionshistoriske undersøkelse har gitt forskeren hans religionsfilosofi. Men i livets virkelighet er det ikke så enkelt. Det almindelige er nok at religionshistorikeren medbringer visse religionsfilosofiske forutsetninger av mere negativ eller positiv art til arbeidet, eller da så mange religionshistorikere er teologer, kan vi også si teologiske forutsetninger. Ikke minst kommer forutsetningene frem i vurderingen av forholdet mellem kristendommen og andre religioner. Men de kommer også frem i vurderingen av de andre religioners forhold til hinannen og av de forskjellige religiøse fenomeners forhold til hinannen innen den samme reli-

gion. Religionshistoriens prinsipp og metodelære må behandle forholdet mellem religionsfilosofi og religionshistorie.

Den tredje store disiplin i religionsvidenskapen er religionspsykologien, en videnskapsgren som dyrkes meget i den siste tid, men som også er en ung videnskap og har megen mark tilbake å pløie. Har religionspsykologi og religionshistorie noget med hinannen å gjøre? Selvsagt har de det. Religionen har sitt utspring og sitt sete i den menneskelige sjel. Religionen har sin dype innerside. Det hevdes da også meget sterkt at man må forstå og kunne leve sig inn i for eksempel de primitive folks mentalitet, deres sjeleliv, deres følelses- og forestillingsliv for å kunne forstå og vurdere deres religion. Mange religionshistorikere har ikke hatt og har ikke nogen forståelse av og anledning eller evne til å leve sig inn i de primitive folks sjeleliv og mentalitet. Derfor blir også deres fremstilling av deres religion helt uriktig, delvis uriktig eller skjev. Hos de primitive folk mere enn andre blir det ikke bare om å gjøre å forstå det enkelte individs sjeleliv, men da individet ikke er noget og i grunnen forsvinner i gruppen, klassen, stammen etc., blir det ennu viktigere å forstå gruppesjelen, stammesjelen. Men hvad man så sterkt har gjort gjeldende for de primitive folk gjelder også i virkeligheten om enn på noget andre måter andre mere fremskredne folk. Man må kunne forstå og leve sig inn i såvel den enkeltes som folkets og samfundets mentalitet for å kunne få riktig fatt i dets religion og kunne vurdere den.

Det er derfor klart at psykologi i det hele, folkepsykologi og religionspsykologi på den ene side og religionshistorie på den annen side kommer til å ha meget med hinannen å gjøre. Man må som religionshistoriker ikke bare ha kongenialitet med religion i det hele, men man må ha evne til å erhverve sig en viss kongenialitet med den enkelte religion som man vil videnskapelig igjenfremstille. Og det får man ikke uten å kunne leve sig inn i den religion det gjelder, hvad tyskerne kaller nachempfinden, eller som andre forskere kaller å kunne legge øret til og lytte efter vedkommende religions bankende hjerte. Det er ikke på langt nær alle som har denne evne, heller ikke av dem som driver med religionshistorie. Det er heller ikke alle som kan erhverve sig denne evne. Der skal noget av en intuitiv evne til. — Av det lille som her er sagt, vil

det forståes at i religionshistorisk prinsipp- og metodelære må forholdet mellem religionshistorie, psykologi og spesielt religionspsykologi klargjøres. Men i en artikkel som denne kan noget sådant selvfølgelig ikke gjøres. Vi skal videre ikke gå inn på disse ting, skjønt her kunde være meget å nevne.

Vi kommer nu til en annen meget viktig sak. Religionen og religionene har jo — som der allerede er pekt på — en indre og en ytre verden, eller la oss heller si en innerside og en ytterside. Det er denne innerside som man har kalt religionenes *hemmelighet*, religionenes *mystikk* eller også *religionenes* og *dermed religionens vesen*. Det er yttersiden, den synlige, ytre verden som man har sammenfattet i det tyske navn «*Die Erscheinungswelt der Religion*» eller i *religionens fenomenologi*.

Her har nu religionshistorikerne igjen delt sig i to retninger. Der er religionshistorikere som ikke legger megen vekt på «die Erscheinungswelt», på fenomenene. Det er religionenes indre verden, deres hemmelighet det gjelder å få tak i. Som allerede nevnt er det om å gjøre for forskeren å kunne legge sitt øre til og lytte til religionens bankende hjerte. Allerede orientalisten og religionshistorikeren *Paul Anton de Lagarde* (1827—91) hadde hevdet at det bankende hjerte i religionen var «det hemmelighetsfulle i religionen», *det mystiske*, som ikke kan forklares, men må umiddelbart gripes. Den kjente gammeltestamentlige teolog og religionshistoriker *Bernhard Duhms* lille skrift: «*Geheimnis in der Religion*» (1896) kan betraktes som et programskrift. Man skal helst studere religionen i det stadium, da den ingen teologi har. For da får man lettest fatt i hemmeligheten i religionen. Man skal helst gå til seerne, ekstatikerne, profetene og leve sig inn i deres åpenbarelser, drømmer og ekstaser. De er «de Guds menn» som gir oss religionens hemmelighet. Det er det «*demoniske*» element i religionen som er dens liv og kjerne.

Det blev så en lang tid mote å tolke religionen efter dens vesen som mystikk. I min bok: «*Moderne religiøsitet og religionsdannelser*» (1918) har jeg gjennemgått en del verker som er særlig interessante forsøk på å tolke religionen som mystikk efter dens vesen, som mystisk kjensgjerning: *Friedrich von Hügels* store verk: «*The mystical Element of Religion as studied in Saint Catharina*

of Genua and her Friends.» Det er fra katolsk synspunkt. Og «mystikk er den katolske fromhets prononcerte trin» (A. Ritschl). Videre *Nathan Söderbloms* 2 binds verk: «*Religionsproblemet inom Katolicism och Protestantism*» (Stockholm 1910). *Georg Klepl:* «*Zur Umbildung des religiösen Denkens*» (Leipzig 1905). *Wilhelm Fresenius:* «*Mystik und geschichtliche Religion*» (Göttingen 1912).

Det blev overensstemmende med hvad der nu er fremholdt, i høi grad aktuelt blandt religionshistorikere å foredra og skrive om «*religionens vesen*» på sammenlignende religionshistorisk grunnlag. Gad vite hvor mange bøker der bare siden år 1900 er skrevet med titelen «*Religionens vesen*»? En av de aller mest bekjente er *Wilhelm Boussets* (1903). Den er siden også utkommet i illustrert folkeutgave.

Men om man nu med lyttende øre hadde trengt frem til hemmeligheten i religionen, kunde man jo derfor ikke nekte at religionene også har sin ytterside, sin «Erscheinungswelt», sine ytre fenomener i kultus, i teologi, i organisasjoner av kultussamfund etc. Men det gjaldt å la de ytre fenomener bli belyst og forstått ut fra det indre fromhetsliv. Mange forskere hevdet så at på lavere religionstrin predominerte de ytre fenomener, religionens «Erscheinungswelt». Men ved religionenes utvikling trådte denne «Erscheinungswelt» mere tilbake. Og når man nådde op til de høieste trin, var det indre fromhetsliv det vesentlige, og de ytre fenomener mere uvesentlige, nærmest kun vehikler og symboler for fromhetslivet, religionens vesen.

Under disse forhold — og jeg håper nu å ha gjort tingen klar — utviklet den disiplin av religionshistorie sig, eller blev den en form for å drive religionshistorie, at man særlig beskjeftiget sig med religionenes «Erscheinungswelt», dens i det ytre fremtredende fenomener. Denne disiplin av religionshistorie eller denne art av religionshistorie har fått navnet «*fenomenologi*».

Til fenomenologien hører for det første en hel del religionshistoriske monografier. Når for eksempel *W. Schrank* har skrevet en monografi over «*Babylonische Sühnriten*», så hører det hjemme innen fenomenologien. Når professor Vold i sin tid (1904) skrev en bok om «*Naturdyrkelse (totemismus) inden de gamle semitiske religioner*», så var det et arbeide henhørende under fenomenologien,

Friedrich Heilers store verk: «*Das Gebet*» (1923) hører hjemme i fenomenologien, skjønt det har adskillige religionspsykologiske undersøkelser.

Men dermed har vi en rekke sammenhengende fremstillinger av religionsfenomenologien. I første oplag av *Chantepie de la Saussaye's* «*Lehrbuch der Religionsgeschichte*», som allerede utkom i 1887, har vi også en oversikt over «*Phänomenologie der Religion*». Videre er 4. til 6. bind av *W. Wundts* «*Völkerpsychologie*» (Leipzig 1914—20 kom 2. og 3. utgave) i virkeligheten fenomenologi. En aldeles utmerket kort fremstilling av fenomenologien har vi i *Edvard Lehrmanns* avhandling «*Die Erscheinungswelt der Religion*» i 2. bind av «*Die Religion i Geschichte und Gegenwart*» (1910). Det har sin interesse å citere Lehmanns definisjon av fenomenologien: «Die Phänomenologie der Religion beschäftigt sich mit der Religion, insofern diese in die Welt der Erscheinung hinaustritt und als eine empirische und historische Grösse beobachtet werden kann. Sie beschreibt die Art, wie sich die Zustände des religiösen Gemüts, seine Gedanken, Gefühle und Bestrebungen *äussern*. Die Mittel, deren sich der Mensch bedient, um sich als religiösen darzutum, die Institutionen, welche die Religion aufrecht erhält, die Werke, die sie in der materiellen und geistigen Welt geschaffen hat, und die sichtbaren Wirckungen der Religion als organisierender, massgebender und erzieherischen Macht» etc. Han inndeler fenomenologien i 3 deler: I «*Heilige Bräuche*». II «*Heilige Worte*». III «*Heilige Menschen*».

Siden har nu en rekke religionshistorikere beskjeftiget sig spesielt med fenomenologi. Særlig kjent er fra den siste tid hollenderen *G. van der Leeuw*, som først i 1925 skrev en kortere «*Einführung in die Phaenomenologie der Religion*», og for et par år siden utgav sitt store verk: «*Phaenomenologie der Religion.*» Men han er kun en av mange som har arbeidet med denne disiplin.

Vi vil nu forstå hvad det har på sig med misjonsprest *Birkeli,s* påstander om at «ordet «fenomenologi» er et skoleuttrykk fra nyere tid og er kommet op som en nøitral betegnelse, der hvor man ønsker å undgå en vurdering eller å gjøre sig til talsmann for en eller annen teori. Det brukes lite utenfor Tyskland og hører nærmest hjemme i det akademisk-kvantitative samlerarbeide. Feno-

menologi vil derfor vesentlig si videnskapelig katologisering» (sic!). Man forstår da også hvordan det henger sammen med hans uenighet med mig i dette spørsmål.

I den religionshistoriske prinsipplære og metodelære er da selvsagt også spørsmålet om forholdet mellem den egentlige religionshistorie og fenomenologien å behandle nærmere. Egentlig består altså religionshistorien av 3 hoveddisipliner: 1. Religionshistoriens prinsipp- og metodelære. 2. Den egentlige religionshistorie, som først og fremst er de enkelte religioners historie, dernæst en sammenhengende fremstilling av religionenes historie i det hele, ofte samleverker med mange forfattere, og endelig også sammenlignende religionshistorie. 3. Religionsfenomenologi.

Til å begynne med var således fenomenologien fremkommet som en art motvekt mot den retning som kun eller vesentlig interesserte sig for «hemmeligheten i religionen», og fenomenologiens folk dannet noget av en retning. Senere er dette motsetnings- og motvektsforhold forsvunnet. Og religionsfenomenologien er hvad menn som Lehmann og van der Leeuw har utgitt den for. Disse menn vil så visst ikke undgå vurdering og har begge i høi grad øie for religionenes innerside.

Religionshistorie som ledd i det teologiske studium.

Som allerede sagt har religionshistorien i det hele vakt levende interesse blandt teologer. En rekke av de fremste religionshistorikere er teologer av fag eller er begynt som teologer. Med den betydning som blev tillagt religionshistorien, var det derfor å vente at kravet om noget kjennskap til religionshistorien eller en innførelse i religionshistorie for de teologiske studenter blev fremsatt. Tyskland var *ikke* det land som her gikk i spissen. Visstnok var der også tyskere som gjorde sig til talsmenn for kravet, blandt de første for eksempel professor *Nathusius* i Greifswald og katolikken *Hardy* i München. Men ellers gjelder det at tyskerne stod nokså kjølige eller endog gjorde motstand. *Julius Wellhausen* for eksempel, skjønt han selv var arabist og arbeidet med arabiske religioner, var ingen som helst venn av orientalsk religionshistorie og stod nokså uforstående overfor religionshistorikernes krav.

Professor *Adolf Harnack* var likefrem motstander. Først i 1904 fikk den *første* teolog i Tyskland det opdrag å forelese religionshistorie. Det beveget Adolf Harnack til å aksle sitt skinn, og i en rektoratstale i 1907 hevdet han sterkt: 1. Teologien *kan* ikke drive religionshistorie. Det vilde bli uvidenskapelig, fordi der er et uoverkommelig stoff, og det derfor vilde bli uhelbredelig dilettantisme. 2. Teologien *har ikke bruk* for religionshistorien, fordi den selv er i besiddelse av noget langt bedre i den jødisk-kristelige religion. Denne er et enestående paradigema for all religion. Denne har alene en virkelig historie. Hver den som kjenner denne (den jødisk-kristelige) religion, kjenner alle. Harnack henspillet med denne uttalelse på Max Müllers ord: «Den som kjenner bare en religion, kjenner ingen.» 3. Teologien har noget langt viktigere å bestille. Dette har altså så sent som i 1907.

Men stillingen forandret sig jo efterhånden også i Tyskland. *Harnack* var i 1910 med på at *Edv. Lehmann* blev kalt til professor i religionshistorie i Berlin ved det teologiske fakultet, men da Lehmann i 1913 gikk til Lund, flyttedes den religionshistoriske lærestol over til det filosofiske fakultet i Berlin. Like til det aller siste har der vært teologiske fakulteter i Tyskland, hvor religionshistorien ikke har fått nogen hjemstavnsrett. Det forholder sig da også ganske uriktig, når misjonsprest *Birkeli* gjør gjeldende at religionsfenomenologi brukes lite utenfor Tyskland. Nei, også denne disiplin er kommet op utenfor Tyskland og er mest pleiet utenfor Tyskland. Hverken *Chantepie de la Saussaye*, *Edv. Lehmann* eller *van der Leeuw* er tyskere.

Nei, det var Holland og Schweitz, som avgjort fikk den førende rolle i religionshistorien i det hele og spesielt i retning av å gjennemføre kravet på religionshistorie som ledd i det teologiske studium. Allerede i 1876 blev de teologiske fakulteter i Holland forvandlet til religionsvidenskapelige fakulteter. Og *Cornelius Petrus Tiele*, som sammen med *Max Müller* ansees som banebryter for religionshistorien, blev allerede i 1877 utnevnt til professor i religionshistorie i Leyden. Han var teolog og har vært med å grunne og redigere Hollands «Theol. Tijdschrift». Nordmannen *Brede Kristensen* blev i 1901 *Tieles* efterfølger. Titelen er betegnende nok «professor i religionshistorie *og religiøs fenemonologi*».

Allerede fra 1877 av har teologiske professorer i Schweiz forelest over religionshistorie, *og det regelmessig*. Men allerede siden 1834—35 foreleste *Johan Georg Müller* religionshistorie i Basel. I 1877 overtok *von Orelli* arven å forelese religionshistorie, og uten innskrenkning som «*almindelig* religionshistorie». Han presterte da også i 1899 *alene* å utgi en lære- og håndbok i «*Almindelig religionshistorie*», det vil si, hvori alle religioner blev behandlet. I Basel har også *Bernhard Duhm* forelest religionshistorie. For øvrig foreleses religionshistorie ved alle universiteter såvel i Schweiz som i Holland, og alle teologer blir prøvet i religionshistorie.

Frankrike fikk sin første lærestol i religionshistorie ved College de France i Paris 1880 og ved Ecole des Hautes Etudes i Paris i 1886. Belgia fikk den første lærestol i religionshistorie i Brüssel i 1884. Til sammenligning repeteres at først i 1904 fikk den første mann i opdrag å forelese religionshistorie i Tyskland. Det var *Wilh. Bousset* i Göttingen. Han hadde for øvrig allerede i vinteren 1897—98 på egen hånd forelest religionshistorie ved sitt teologiske fakultet. I 1910 fikk Berlin sin lærestol (Lehmann, altså danske), i 1912 Leipzig sin i Nathan Söderblom (altså en svenske). Sverige fikk allerede i 1878 i Uppsala en lærestol i «teologisk encyklopedi och teologiska prenotioner». Først Nathan Söderblom i 1901—1912 gjorde denne til et reelt professorat i religionshistorie. Universitetet i Lund fulgte Uppsala i 1903. Danmark fikk en lærestol i Kjøbenhavn 1900. Tyskland går altså på ingen måte i spissen.

Hos oss i Norge hadde religionshistorien lenge en meget skrøpelig stilling. Jeg tenker først og fremst på stillingen blandt teologer. Da jeg selv studerte teologi, hørte der efter planen med under Det gamle testamentes disiplin å lese en oversikt over religionenes historie, og som lærebok var opført fortrinsvis professor *Tieles* «*Kompendum der Religionsgeschichte*». Det var muligens slett ikke alle som leste den. Forelesninger blev der ikke holdt. Og prøvet i religionshistorie blev man visst meget sjelden til eksamen. Slik var det ved århundredskiftet og videre utover i de første år efter dette. Men så begynte interessen også å våkne ved det norske universitet. Naturligvis beskjeftiget de fremtredende filologer i de gamle sprog sig også med religionenes historie. Vi hadde professor *Lieblein* i egyptologi, professor *Sophus Bugge* i oldnordisk og

oldgermansk filologi. Så kom *J. Knudzon* i assyriologi. Alle disse har også et europeisk navn i og har ydet meget betydelige bidrag til religionsforskningen. *Brede Kristensen* blev — som nevnt — Tieles eftermann i Leyden. *Kand. theol. Wilhelm Schencke* viet sig til studium av religionshistorie og tok sin doktorgrad på en avhandling innenfor den egyptiske religionshistories område. Efter mange stridigheter og megen motbør blev han endelig i 1914 professor i religionshistorie ved universitetet, med vel å merke slett ikke ved det teologiske fakultet, men ved det historisk-filosofiske.

Følgen av alt dette blev at ikke bare interessen for religionshistorie blev større, men at også kravet til kunnskaper i faget økedes for teologer. Det virket inntil videre på den måte at teologene virkelig blev eksaminert i religionshistorie til eksamen. Professor Schencke krevet å få eksaminere, og studentene måtte innstille sig på å høre forelesninger hos ham og i hvert fall på å forberede sig i faget. Kravet fikseres derhen at de vordende kandidater hadde å gjøre rede for enten kjennskap til religionshistorien i det hele eller mere spesielt kjennskap til en bestemt religion efter eget valg. Ganske almindelig har så studentene lest Edv. Lehmanns lille bok: «*Religionerne*» (1920), Nathan Söderbloms: «*Översikt av allmänna Religionshistorien*» (1912) eller også *Tieles* før nevnte konpendium, bearbeidet av *Nathan Söderblom*. Mange studenter velger å sette sig inn i en enkelt religion, for eksempel buddhismen («Buddha» av Lehmann), muhammedanismen («Islam» av Østrup), den egyptiske religion («Die aegyptische Religion» av Adolf Erman), den babyloniske religion («Den babylonisk-assyriske religion» av Karl Vold) eller andre religioner.

En videre følge er også blitt at der foruten hvad der er nevnt også kreves noget kjennskap til religionsfenomenologi, samt at bifagsopgaven ved eksamens første avdeling kan gis og ofte blir gitt i religionshistorie. Dette er fra de aller seneste år.

Men til tross for at kravene slik efterhånden er steget, er dog religionshistorien i høi grad et bifag under den gammeltestamentlige disiplin. Det er i grunnen kun en smakbit de teologiske studenter får av religionshistoriens store stoff. Men selvfølgelig er

det bedre enn ingen ting. Når man til nød kan nøie sig med Lehmanns lille oversikt «*Religionerne*», er det selvsagt at kravene heller ikke kan settes høit i religionsfenomenologi. Nogen egentlig innførelse i religionshistoriens prinsipp- og metodelære kan der ikke bli tale om. Der forekommer i religionshistorien en rekke termini som er uttrykk for de viktige fenomener i religionene. Studentene må og bør selvsagt først og fremst kjenne til hvad disse viktige termini, og de fenomener de gir uttrykk for, virkelig er og betyr. De som leser religionshistorie vil uavlatelig støte på betegnelser som totemismus, animismus, fetischisme, tabu's, mytologi, magi etc. etc. Det er nødvendig for dem å kjenne til hvad disse ting innebærer. Men nogen systematisk fremstilling av «Die Erscheinungswelt der Religion» kan det ikke bli.

«*Fra Religionenes verden.*»

Hvad nu denne min bok angår, er det klart nok sagt i forordet hvordan den er blitt til, og hvad dens hensikt er. Forfatteren har i en 25 år søkt å vekke interesse for religionshistorien i en større almenhet. Navnlig har jeg villet vise hvordan kjennskap til religionshistorien kaster lys over retninger og strømninger i nutiden og over en rekke fenomener i folketro, folkesed og skikk. Dette har jeg søkt å gjøre såvel i tallrike avisartikler som i bøker. Dette er en praktisk anvendelse av religionshistorien og kan med full rett kalles *anvendt* religionshistorie. Hvad annet er det vel? Denne titel finner misjonsprest Birkeli så pretensiøs, men helt med urette.

En rekke av artikler som tidligere like fra 1915 av har vært offentliggjort i «Aftenposten» og derefter også i andre aviser, fant jeg det kunde være av betydning å utgi samlet, idet jeg hadde fått adskillige beviser for den interesse de vakte. Og min oprindelige tanke var *kun* å utgi en slik samling. Men idet jeg samtidig visste at vi ikke var i besiddelse av nogen bok som i passe omfang gav våre studenter ved Menighetsfakultetet en oversikt over på den ene side den rolle religionshistorien er kommet til å spille i teologien, og på den annen side over de viktigste fenomener i religionen, som våre studenter må ha kjennskap til, tok jeg en slik oversikt med. Det kunde jeg så meget mere gjøre som også

de nevnte artikler behandler en rekke slike fenomener. Dette er — som sagt — også tydelig kommet til uttrykk i forordet. Men da blir det også uriktig å behandle min bok som om der var tilsiktet en fullstendig fremstilling av religionshistoriens prinsipp- og metodelære og av «die Erscheinungswelt der Religion» eller «religionsfenomenologien». Boken er beregnet på å være en nødvendig hjelp for våre studenter, samtidig som den vil vekke interesse for dette fag i en større almenhet. Hvad vi kan kreve av studentene, bør vi helst selv vite, og det kan ikke bestemmes av utenforstående.

MISJON — EVANGELIETS FRIE LØP

Av Erling Danbolt.

For snart hundre år siden stod der i «Norsk Missionsblad» en interessant artikkelserie. Den bar titelen: «Stemmer fra gammel tid for missionsværket», og bragte varme uttalelser om misjonen av menn som man i våre dager gjerne fradømmer enhver misjonssans, Luther, Scriver og Spener.[1]) I citatet av Luther heter det f. eks.: «Skal hedningene love Gud, så må det først skje at Han blir deres Gud; skal Han bli deres Gud, så må de først høre Hans Ord; skal de høre Hans Ord, så må der sendes dem predikanter som forkynner dem Guds Ord.»[2]) For Luthers vedkommende har det jo i lang tid vært et misjonsvidenskapelig dogme — fastslått av selveste Gustav Warneck — at han ikke eide forståelse for misjonen,[3]) og for de andres vedkommende møter man ofte i misjonslitteraturen klager over at så gode menn ikke forstod misjonens nødvendighet.[4]) Det virker derfor ikke så lite overraskende å møte disse citater. En mann som Warneck visste da hvad han talte om, og han citerer nettop de uttalelser vi har nevnt, og gjendriver dem. Hvorledes kan dette henge sammen?

Dette spørsmål fører over til et annet som er langt viktigere, det er misjonsvidenskapens grunnleggende spørsmål: Hvad er misjon? Hvad ligger der i misjons*tanken* til forskjell fra den konkrete størrelse misjons*arbeidet*? Her er vi ved kjernen, først ut fra besvarelsen av dette spørsmål kan man få klarhet over hvorledes man skal vurdere uttalelser om misjonen ned gjennem tiden.

I.

I den nye utgave av R. G. G. møter vi to definisjoner av misjon. Witte definerer misjon som «(— Sendung) . . . Ausbreitung der Religion durch Werbung neuer Anhänger»,[5]) mens Richter sier: «M. ist die Ausbreitung des Christentums unter Nichtchristen, umfasst also Heiden, Juden und Muhammedaner, wenn auch das Urteil zu Zeiten geschwankt hat, ob man die Judenmission, eventuell auch die Islammission mit der Heidenmission zusammennehmen solle.»[6]) Forskjellen mellem disse definisjoner ligger vel i at Richter definerer ordet misjon som terminus technicus i misjonsvidenskapen, Witte derimot legger vekten på det saklige innhold samtidig som han peker på ordets leksikografiske betydning: sendelse. Vilh. Sørensens definisjon er fyldigere, han sier: «Ved misjon forstår vi det planlagte arbeide på å bringe evangeliet ut til den ikke-kristne menneskehet, . . . deri finner en samvirken sted mellem to faktorer, en der utsender, og en der går ut i kraft av en sendelse.» Og senere: «Derimot synes der ikke å være tvil om at der ved misjon (sendelse) må være tenkt på et arbeide, der skal utføres langt borte, i fjerne land og ikke i hjemmet.»[7]) Denne definisjon ligger nær op til Warnecks: «eigentliche Heidenmission, d. h. . . . eine geordnete Sendung von Boten des Evangelii zu den nichtchristlichen Völkern behufs ihrer Christianisierung.»[8])

I disse definisjoner er det sendelsen som opfattes som hovedmomentet i misjonen ut fra den betraktning at ordet jo betyr sendelse. De første misjonærer, apostlene, bar også et navn som betegnet dem som utsendinger, og misjonsbefalingen i Det nye testamente er en utsendelsesordre. Men allikevel, betrakter man nøiere sendelsen i Det nye testamente og sendelsen hos Warneck, så ser man at ordene ikke riktig betyr det samme. I misjonsbefalingen er sendelsen et opdrag som pålegges alle kristne, under alle forhold, i alle land, hos Warneck derimot er sendelsen en institusjonsmessig (geordnete) utsendelse av bestemte personer (Boten) til bestemte hedningefolk (nicht-christlichen Völkern) for der å gå inn i en bestemt livsstilling som misjonærer (behufs ihrer Christianisierung). I Det nye testamente ligger vekten på det *saklige,* hos Warneck på det *formelle.*[9])

Eller rettere, der tales ikke om samme sak. Misjonsbefalingen gir det *universelle opdrag* å gjøre alle folkeslag til disipler, sendelsen betegner evangeliets retningsbestemthet utad uten geografisk begrensning, Warneck derimot taler om den *spesielle* misjonstjeneste hvor bestemte personer har misjonstjenesten som sitt livskall, og sendes ut av organiserte selskaper; for ham er sendelsen en geografisk begrenset utsendelse til bestemte folk. Misjonsbefalingen gir det saklige opdrag, mens Warneck ut fra dette

saklige opdrag nærmere bestemmer det misjonsvidenskapelige begrep misjon, og avgrenser denne disiplin fra teologien for øvrig som en disiplin, der har som sin gjenstand studiet av den ordnede utsendelse av bestemte menn som misjonærer i hedenske land, og alle de spørsmål som i den forbindelse melder sig til besvarelse. Hans formulering er altså en ren *formalbestemmelse* av misjonen. Som misjonsvidenskapelig definisjon er der intet å si på den, den setter misjonslæren på dens rette plass innen teologien.

Derimot må denne definisjon ikke anvendes som om den var en *saklig* bestemmelse av misjonens begrep, av misjonstanken. Det er dette Warneck har gjort når han har anvendt denne definisjon som norm til vurdering av reformatorenes misjonssans. Og det går ikke. Warnecks sats definerer nemlig misjons*arbeidet idag* i stedet for å bestemme hvad der ligger i misjons*tanken, hvad der er kristen misjon til alle tider uten hensyn til tidsforholdene.* Dette ser man kanskje klarest når man stiller spørsmålet om når i en misjonsmenighets utvikling skillet inntrer mellem en «indre-misjon» og en «ytremisjon». I almindelighet regner man det som misjonsarbeidets mål å skape menigheter som er selvstyrende, selvunderholdende og selvutbredende, eller misjonerende.[10]) Man setter her likhetstegn mellem selvutbredende og misjonerende. Er da selvutbredelse det samme som misjon? Efter Warnecks og Sørensens definisjon er dette to vidt forskjellige ting.[11]) Her kommer forskjellen mellem den formale og den saklige definisjon klart frem. Formalt er utbredelse ikke nødvendigvis misjon, selvutbredelse kan skje ved kristne i alle livsstillinger og nødvendiggjør ikke nogen ordnet utsendelse, den kan også skje i de nærmeste omgivelser, og nødvendiggjør ingen institusjoner (cfr. Warneck: «geordnete Sendung . . Boten . . nichtchristlichen Völker»). Saklig derimot er det klart at en selvutbredende menighet er en misjonerende menighet. I definisjonen av «misjon» må selvutbredelsen få plass, ellers blir bestemmelsen mekanisk og geografisk.

Misjonen må sies å begynne før skillet kan settes mellem en «indre-misjon» og en «ytre-misjon». Dette skille inntrer nemlig først når den kristne menighet ikke lenger innen det område den bor på treffer folk for hvem evangeliet er noget fremmed, først da drives menigheten *nødvendigvis* til å sende ut spesielle sendebud til folkeslag utenfor for å bringe dem evangeliet, og til å omlegge arbeidet hjemme til «indre-misjon», d. v. s. til et arbeide som kan forutsette dåp og en viss kristendomskunnskap hos dem det sikter på, og bygge på dette. En utsendelse kan selvsagt skje før dette tidspunkt, men det er først når denne forandring i hjemlandet er blitt nødvendig, at en ordnet utsendelse av bestemte personer til bestemte steder blir en *nødvendig* følge av misjons-

befalingen, slik at dette arbeide må få plass i definisjonen av hvad der menes med misjonsarbeidet. Misjons*tanken* derimot er uavhengig av dette. Man tør vel endog si at rent ideelt sett kunde kristendommen utbredt sig på en slik måte at en ordnet utsendelse aldri blev nødvendig. Det er naturlig for kristendommen å utbre sig fra mann til mann ved påvirkning i dagliglivet, slik som det i så høi grad var tilfelle i den apostoliske og efterapostoliske tid.[11b]) Kristendommen var som en ild og bredte sig som ilden utover til alle kanter. Men så støtte den på hindringer; snart var det murer den ikke kom over, ørkener, verdenshav, krigførende folk, snart var det ilden selv som syknet hen eller sluknet. Da måtte der hentes ild der hvor den ennu luet sterk, da blev en utsendelse nødvendig. Men ilden er i begge tilfelle den samme, enten den brer sig direkte, eller den kastes midt inn i fiendens leir. Hovedsaken er at det er ild som eter om sig, ikke at den er hentet langveis fra. Derfor må man si at misjonen begynner ikke først da, når alle mennesker i hjemlandet er innlemmet i kirkesamfundet, slik at utsendelsen blir en nødvendig forutsetning for utbredelsen, men at misjonen omfatter utbredelsen både hjemme og ute. Til begrepet misjon hører altså både kristendommens utbredelse fra mann til mann i et hedensk samfund, og dens utbredelse ved sendebud til fjerne hedenske land for også der å kunne utbre sig fra mann til mann.

Dette peker hen på en side ved misjonen som lett overskygges når den bestemmes som «geordnete Sendung», nemlig dette at misjonen er like universalistisk som evangeliet. Misjon er intet avstandsbegrep, den bestemmer ikke arbeidet som noget fjernt (sml. V. Sørensen). Hvor det bærer hen, har man et illustrerende eksempel på i Warnecks omtale av misjonen blandt lappene i svensk Lappland. Når Gustav Vasa sendte misjonærer til dem, i reformasjonsårhundret, var det ikke misjon, for det var innen landets grenser, og arbeidet var satt i gang av kongen, det var derfor bare «ein reformatorischer Akt territorialer Kirchengewalt».[12]) Men når Brødremenigheten to hundre år senere sendte misjonærer til de samme lapper, da var det misjon,[13]) det var jo langt borte! Saklig sett er det da den samme omsorg for hedningenes frelse vi møter i begge tilfelle; prøvet på misjonsbefalingen er der ingen forskjell mellem dem.

Man må ikke gjøre misjon til et geografisk begrep, misjon er universalistisk, den skal gjelde alle, og det formale skille mellem arbeidet blandt hedninger innenfor og hedninger utenfor landegrensen, må ikke være avgjørende. Ja, ikke engang det praktiske skille man setter mellem arbeidet blandt hedninger og f. eks. arbeidet blandt jøder, blandt katolikker, eller blandt omstreifere

må hindre en fra å se at i det saklige er der ingen forskjell mellem dem, fordi misjon nødvendigvis er universalistisk. Derfor kommer endog indre-misjon med i begrepet. Det ser man kanskje klarest om man former uttrykket «hedningemisjonssans»; dette ord er selvmotsigende. Sier man misjonssans, så kan man ikke begrense den til hverken hedninger eller jøder, eller noget som helst mindre enn alle mennesker. Uttrykk som «hedningemisjonssans» eller «jødemisjonssans» vil bestemme misjonssansen som defekt.

Denne misjonens universalisme ser man kanskje ennu bedre om man stiller sammen de to korrelater misjon — hedenskap. Idet Jesus bød disiplene å gå ut i all verden, sendte han dem ut til kamp mot hedenskapet som på den tid fantes overalt i hele verden. Er dette forandret slik at hedenskapet i vår tid er begrenset til det man populært kaller hedningeland? Kan man si at Jesu befaling om å gå ut i all verden er opfylt for alle de «kristne» lands vedkommende? På ingen måte. Men det er dette man faktisk hevder, når man innsnevrer misjonen til en ordnet utsendelse til bestemte land. Nei, hedenskapet er universalistisk, hedenskapet lever videre i de kristne land, ikke bare hos de navnkristne, men også hos dem som virkelig har tatt imot evangeliet; til enhver tid står de i kampstilling til det hedenskap som har så dype røtter i menneskehjertet. Denne tanke — som Luther sterkt fremhever[14]) — har betydning for forståelsen av misjonen, idet hedenskapet, som allerede nevnt, er et korrelatbegrep til misjonen. All den stund det universalistiske evangelium står overfor et universalistisk hedenskap,[15]) vil møtet mellem dem — i misjonen — også bli universalistisk. Og enhver definisjon som ikke får dette med blir for snever, fordi den begrenser evangeliets retningsbestemthet utad til bestemte folk, den forbyr ilden å bre sig i de nærmeste omgivelser, og interesserer sig bare for de gnister som flyr lengst bort.

Vi har sett at hverken «sendelsen» eller «hele verden som sendelsens mål» fører oss til realinnholdet i begrepet misjon. De peker nok på viktige sider ved det. Sendelsen, riktig opfattet, peker på misjonen som kristendommens retningsbestemthet utad, men den sier intet om hvad det er som skal bringes ut. «Hele verden som sendelsens mål» peker på det viktige moment: misjonens universalisme; den befrir misjonen fra geografiens lenker, men blir allikevel en bestemmelse utenfra, fra misjonsgjenstandens synspunkt, og sier ikke noget om hvad misjon egentlig er.

Skal vi få fatt i det *saklige* innhold i begrepet misjon, så må vi inn til kjernen i det, vi må se saken innenfra, fra evangeliet av. Hovedbegrepet er ikke «gå ut», ei heller «til alle folkeslag». Men det er: «gjør til disipler», det er: «forkynn evangeliet». Det

er evangeliet som er det drivende, det er evangeliet som skal bringes ut, det er evangeliet som skaper nye mennesker, der det forkynnes, derfor er det evangeliet som er det bærende i misjonstanken. Og når det heter: «gå ut», så ligger ikke vekten på sendebudene, men på det evangelium de bringer; det er evangeliet som går sin gang, det er evangeliet som forkynnes alle folkeslag, derfor er det *evangeliet som blir det saklige hovedbegrep i misjonen.* Sendebudene er bare unyttige tjenere, de utsendte organisasjoner er menneskelige institusjoner som blir hindringer så snart de tror sig nødvendige, de ikke-kristne folkeslag er et rent geografisk begrep. Disse ting hører derfor til det nuværende i misjonen, ikke til det som til alle tider, og under alle forhold, hører med i begrepet.

Men er evangeliet det saklige hovedbegrep i misjonen, så er det ikke bare fordi det betegner det læremessige innhold i misjonsforkynnelsen; var det dette man vilde slå fast, så blev det straks en formålsbestemmelse på ny. Nei, det karakteristiske for evangeliet i denne forbindelse, er ikke dets tankeinnhold, men dets retningsbestemthet utad. Har man først slått fast at evangeliet er realbegrepet i misjonen, så blir det straks nødvendig å forklare hvad det er ved evangeliet som nettop her er det mest fremtredende. Og da blir sendelsen og universalismen like nødvendige som tilleggsbestemmelser som de var ubrukelige så lenge de blev anvendt som realbestemmelser. Men de må opfattes i sin nytestamentlige mening; sendelsen er det universelle opdrag til utbredelse, og gir derfor uttrykk for evangeliets retningsbestemmelse utad, universalismen er uttrykk for at det er hele verden det gjelder, og gir derfor uttrykk for at evangeliet er målbevisst mot alle mennesker. Disse to sider ved misjonsbegrepet må derfor få plass i definisjonen, det må bli klart at evangeliet ikke bare er noget mennesker har i opdrag å reise rundt og forkynne, det er ikke avhengig hverken av menneskesendelse, eller av menneske-utsendinger. Som med ilden som ikke kan annet enn utbre sig, så og med evangeliet, det går sin gang ut over verden, det kan ikke stanse. Derfor er det ikke bare hovedbegrepet i misjonen, men det er også det bærende og drivende, det aktive, det erobrende: derfor er der intet bedre uttrykk for det saklige innhold i misjonstanken, enn det klassiske uttrykk for kirkeordinansen av 1537, hvor der tales om «*libero Euangelii cursu*».[16]) *Evangeliets frie løp.*

Her er det institusjonsmessig-aktuelle avstreifet, det geografiske hensyn er lagt bort, kort sagt, den menneskelige side ved misjonen, hensynet til nutidens misjonsarbeide, er trådt i bakgrunnen som noget rent formalt, mens det reale innhold i misjonen, evangeliets retningsbestemthet utad, trer frem i hele sin velde; misjon er ikke noget tilfeldig, noget som beror på ytre omstendigheter og forhold,

et åndelig felttog som det er de kristnes plikt å organisere; nei, misjonsplikten ligger dypere, misjon hører med til evangeliet som bevegelse til vinden; en begrenset misjon er som en stillestående storm; misjon er ikke noget som kan stå stille, ei heller er det brikker som flyttes fra sted til sted, nei, misjon er bevegelse, det er storm, det er *evangeliets frie løp*.

II.

En avstreifning av alle tidshistoriske momenter i definisjonen av misjonstanken vil, som allerede nevnt, ha stor betydning for en riktig forståelse av dens historie. Som et klassisk eksempel har vi pekt på lappemisjonen i Sverige. Av større betydning er forståelsen av Luthers syn på misjonen, og misjonstankens historie i vårt eget land, også her er definisjonen av misjonstanken avgjørende for forståelsen. La oss derfor se litt nærmere på misjonstanken som vi møter den hos Luther, og som vi møter den i den norske kirke efter reformasjonen.

Luthers uttalelser om misjonen har vi flere ganger nevnt, og vi har funnet at Warnecks avvisning av dem som uten interesse fra misjonshistorisk synspunkt, berodde på at han anvendte sin formalsbestemmelse av begrepet misjon som om det var en saklig bestemmelse av det. Når han sier: «Nicht bloss die Missionstat, sondern selbst der *Missionsgedanken* in dem Sinne, wie wir ihn heute verstehen, vermissen wir bei den reformatoren,»[17]) så er det klart at han her bruker definisjonen av misjons*arbeidet* som om det var en definisjon av misjons*tanken*, av det saklige innhold i misjonsbegrepet. Men denne definisjon kan ikke tjene som målestokk til bedømmelse av misjonssansen hos en mann som levet i en tid da misjonsarbeidet ennu ikke hadde fått den institusjonsmessige utformning som det har i vår tid. Skal man vurdere Luthers syn på misjonen riktig, må det derfor ikke skje ut fra misjonslærens formalsbestemmelse av begrepet misjon, men ut fra en saklig bestemmelse av begrepet, så man ikke krever av Luther at han skal forstå misjonstanken «wie wir ihn heute verstehen»; det gjorde ikke engang Paulus, og han var dog verdens største misjonær. Det er dette man i den siste tid er begynt å forstå, og man ser anderledes både på Luthers[18]) og på de andre reformatorers[19]) syn på misjonen, ja, selv de gammellutherske dogmatikere opnår å bli gjenstand for en saklig bedømmelse.

De uttalelser av Luther som har betydning for forståelsen av hans opfatning av misjonen, er spredte ord ved forskjellige anledninger, særlig i forbindelse med enkelte bibelsteder. Det vilde være en ublu fordring å vente at de skulde danne et systematisk hele;

det er jo først ca. 300 år efter hans tid at man kan tale om en systematisk utformning av misjonsvidenskapen. Men allikevel faller ikke Luthers uttalelser om misjonen fra hverandre som løse bruddstykker uten indre sammenheng. Luther var i alt sitt verk drevet og båret av evangeliet, og alt han møtte siktet han inn under den samme synsvinkel: Was Christum treibet.[21]) Så også med misjonstankene.

Et karakteristisk uttrykk for Luthers innstilling her, er det billede han bruker om evangelieforkynnelsen. Det er med den som når man kaster en sten i vannet: bølgene brer sig og brer sig, den ene driver den annen til de når land. Og selv om det stilner i midten, bølgene stanser ikke, de fortsetter sin gang, og brer sig videre og videre.[22])

I Luthers prekener på Kristi himmelfartsdag, møter man gang på gang misjonstanker. Det heter således i en av dem:[23]) «Gehet hin in alle Welt . . .·Wer da gläubet und getauft Wird . . . Das sind Wort der Majestät, welche billig eine Majestät heisst, dass er diesen armen bettlern befilhet auszugehen und diese neue Predigt zu verkündigen, nicht in einer Stadt oder Land, sondern in alle Welt, Fürstenthumb und Königreich; und das Maul frei und getrost aufzuthun für allen Creaturn, dass alles, was menschlichs Geschlechts ist, diese predigt höre. Das heisst ja wahrlich den Arm weit ausgereckt und umb sich gegriffen, und einen grossen Haufen auf sich geladen; und ist so ein starker gewaltiger Befehl, dass desgleichen nie kein Gebot in der Welt ist ausgegangen . . . Will er niemand ausgeschlossen haben, sondern zeiget, dass alle Welt von dieser Lehre nichts weiss noch hat, und mit ihrer Weisheit, Kunst, wie gelehrt und heilig sie sein will, allhie blind ist. Auch seine Jüden selbst, ob sie wohl Mosen und viel Gottesdienst haben, dennoch diess Licht und Erkenntniss ihres Heils oder Seligkeit nicht haben, . . . Darumb ist hiemit alle Welt zur Schulen geführet, dass sie diess soll hören und lernen, und müsse bekennen, dass sie hievon nichts gewusst habe . . . Diess ist nu auch uns eine tröstliche Predigt . . .» I Luthers store katekisme heter det i forklaringen til den annen bønn:[24]) Derhalben bitten wir nu hier zum ersten, dass solchs bei uns kräftig werde, . . . und dass es bei andern Leuten ein Zufall und Anhang gewinne, und gewaltiglich durch die Welt gehe, auf dass ihr viel zu dem Gnadenreich kommen, der Erlösung theilhaftig werden, durch den heiligen Geist erzu bracht, auf dass wir also allesampt in einem Königreich itzt angefangen, ewiglich bleiben.

Denn Gottes Reich zu uns kommen, geschicht auf Zweierlei Weise: einmal die zeitlich, durch das Wort und den Glauben; zum andern, ewig, durch die Offenbarung. Nu bitten wir solchs

beides, dass es komme zu denen, die noch nicht darinne sind, und zu uns, die es überkommen haben, durch täglich Zunehmen, und künftig in dem ewigen Leben. Das alles ist nichts anders, denn so viel gesagt: Lieber Vater, wir bitten, gib uns erstlich dein Wort, dass das Evangelion rechtschaffen durch die Welt gepredigt werde. Zum andern, dass es auch durch den Glauben angenommen werde, in uns wirke und lebe,» etc.

Skal man ut fra citater som disse søke frem til en riktig vurdering av Luthers misjonstanker, så er der to farer å undgå. På den ene side må man ikke legge sine egne misjonstanker inn i disse uttalelser, på den annen side må man heller ikke, idet man legger et tidsbestemt mål på dem, kreve at de skal inneholde misjonstanken i den form som vår tid har gitt den. For å undgå disse skjær, må vi prøve uttalelsene på misjonstankens saklige innhold: evangeliets frie løp.

Men dette er ikke nok. Skal vi bedømme Luther riktig i denne sak, så må vi ikke la oss nøie med løsrevne citater, vi må se misjonstanken i forhold til Luthers kristelige helhetssyn, vi må sammenligne de drivende krefter i Luthers kristendom med de drivende krefter i misjonen; først ut herfra får enkeltmomentene verdi.

Det første spørsmål blir derfor: Hvad er hedenskap[25]) for Luther, og hvad er kristendom?

For Luther er lov og evangelium ikke bare to momenter i kristendommen, men de er også to religionsprinsipper. Mens loven i kristendommen har sin legitime funksjon, er den i alle hedenske religioner blitt evangeliets motsetning.[26]) I hedenskapet er loven blitt den absolutte norm for gudsforholdet, den er blitt frelsesvei, og den fører til gjerningshellighet, hedenskapets prinsipp. Gudsforholdet kan sees fra to sider, coram Deo, eller coram hominibus. Det avgjørende er synspunktet coram Deo. Men her har hedenskapet satt likhetstegn mellem de to synspunkter, i gjerningshelligheten er det avgjørende blitt rettferdighet coram hominibus, den betraktes som om den innebar rettferdighet for Gud. Derfor er det *frelsesveien* som danner skillet mellem kristendom og hedenskap, ikke bare læreforskjellen; katolisismen, som inneholder hele det kristelige læreinnhold, er likevel for Luther typen på ikke-kristen religion. Og i den kristnes liv er fristelsen der alltid til å nøie sig med justitia coram hominibus, loven fortsetter å stå imot evangeliet, hedenskapet møter den kristne som anfektelse.[27]) Idet hedenskapet således strekker sig like inn i den kristnes hjerte,[28]) blir det ikke begrenset til enkelte land eller enkelte folk, men det blir universalistisk.

I motsetning[29]) til hedenskapet står så evangeliet, det glade bud-

skap. «Euangelium ist ein Griechisch wort, und heisset auff Deutsch gute Botschafft, gute Mehre, gute Newezeitung, gut Geschrey, davon man singet, saget und fröhlich ist.»[30]) — «Evangelion heisst nichts anders, denn eine neue, gute, fröhliche Botschaft oder Lehre und Predigt, die etwas verkündigt, dass man herzlich gerne höret. Dass muss nicht sein Gesetz oder Gebot . . .»[31]) «Denn es machet die Welt Ehre zunichte, und saget, dass wir allein durch das Blut Christi selig und erlöset worden sind . . . denn es verwirft und verdammet alle Werk der Menschen, und lobet Gott allein.»[32]) Det var opdagelsen av evangeliet som gav Luther fred, da han kjempet sin kamp for en nådig Gud. Derfor er evangeliet for ham det korteste uttrykk for kristendommens egenart, dens forskjell fra all ikke-kristen religion. «Gehet hin in alle Welt, und prediget das Evangelion aller Creaturn. Da hast du Was das Evangelion zu Deutsch heisst. Wenn ich spreche: Wer da gläubt und getauft wird, der ist selig; in den Worten ist es gar gefasset; wer die hat, der hat das Ev . . .»[33])

Det er ikke formen som er hovedsaken i evangeliet. «Also haben wir vor oft gesagt, dass das Ev. eigentlich sei nicht das geschrieben ist in Büchern, sondern eine leibliche Predigt, . . .»[34]) «Euangelii predigen ist nichts anders, denn Christum tzu uns kommen odder uns tzu yhm bringen.»[35]) Der ligger i evangeliet en indre dynamikk, en stadig virkende målbestemthet utad, derfor møter man allerede i Luthers syn på evangeliet viktige sider ved misjonstanken. Det hører til evangeliets egenart at det alltid er opgang, alltid underveis, alltid i angrep.[36]) Dette uttrykker Luther ofte, og på de mangfoldigste måter. «Darumb Hat auch das evangelion also müssen laufen, und läufet noch immerdar, dass, ob es wohl nicht immerdar an Einem Ort bleibet, doch uberall muss hinkommen und an allen Orten und Winkeln der Welt erschallen.»[37]) «Das Evangelion . . . soll frei ausgehen in alle Welt.»[38]) «Es gehet immerdar fort, und wird . . weiter getrieben.»[39]) «Nu aber will er . . . dass das Ev. immer weiter und weiter gehe.»[40])

Evangeliets frie løp er ikke geografisk begrenset. Likesom hedenskapet er universalistisk, så sikter også evangeliet på hele verden. «Das Evangelion muss gepredigt werden durch die ganze Welt.»[41]) Om salme 19 heter det: «Dieser Psalm ist davon, wie das Ev. durch die ganze Welt solle geoffenbart und ausgebreit werden.»[42]) Og all verden er ikke bare et stykke eller to, men alt sammen.[43]) Derfor er det ikke bestemt for avkroker,[44]) nei, det skal forkynnes så offentlig, «dass es nicht künnte öffentlicher gepredigt werden.»[45]) Dette kommer klart frem i det vi har citert av en preken på Kristi himmelfartsdag.[46]) Her så vi også at det var anvendt på oss; gjelder evangeliet alle mennesker, så gjelder det også oss. Det er noget

Luther ofte betoner (f. eks. i forklaringen til den annen bønn).[47]) Men det betyr ikke at han ikke hadde syn også for hedningene; det er bare en konsekvens av evangeliets retningsbestemthet utad mot alle mennesker, og står derfor ikke i strid med misjonstanken. Om Luther ofte bruker ordet hedninger om alle ikke-jøder, så ligger der ikke i denne sprogbruk nogen fornektelse av misjonstanken. Han bruker også ordet hedninger i samme betydning som vi, således anvender han ordet om de andre får,[48]) og om de sent innbudne som hentes fra gatehjørnene,[49]) om hedningene i den betydning vi i almindelighet legger i ordet.[50])

Nu har man hevdet at Luther gikk ut fra at evangeliet allerede *var* forkynt i hele verden, og derfor betraktet kristendommens utbredelse i verden som avsluttet.[51]) Han taler ofte om misjonsbefalingen, sier Warneck, men her ser han «stets zurück auf die *Vergangenheit*, niemals ziehen sie[52]) für die Gegenwart und die Zukunft die Konsequenz seiner fortdauernden Geltung.»[53]) Det er dog verd å legge merke til at Luther ofte når han sier at evangeliet er utgått i all verden, også fremhever at det fremdeles løper. Hvor han bruker billedet om stenen som kastes i vannet, fortsetter han: «sie . . gehet immerdar fort»;[54]) dette kommer særlig klart frem i en preken på Kristi himmelfartsdag 1522,[55]) det heter her: «Allhie begibt sich eine Frage über diesen Spruch: Gehet hin in alle Welt; wie dieser Spruch zu verstehen ist, und zu halten, sintemal die Aposteln je nicht in alle Welt kommen sind? Denn es ist kein Apostel her zu uns kommen; auch sind viele Insulen erfunden worden, noch zu unsern Zeiten, die da Heiden sind, und niemand hat ihn' geprediget, und die Schrift sagt doch: Ihre Stimme sei erschollen in alle Lande, und ihre Richtschnure sei in die ganze Welt ausgegangen. Antwort: Ihre Predigt ist in alle Welt ausgegangen, wiewohl sie in alle Welt noch nicht ist kommen. Dieser Ausgang ist angefangen und angegangen, wiewohl er noch nicht vollbracht und ausgericht ist, sondern wird je weiter und ferner ausgepredigt bis an den jüngsten Tag. Wenn diese Predigt in aller Welt geprediget und gehört wird und verkündiget, alsdenn ist die Botschaft vollbracht, und allenthalben ausgericht; denn Wird auch zutreffen der jüngste Tag.»[56]) Her ser man tydelig hvorledes Luther betrakter evangeliet som utgått til all verden uten at det derfor er nådd frem til alle mennesker. Litt lenger ute i samme preken sies det om mulig ennu tydeligere: «Die Botschaft ist ausgegangen; wiewohl sie noch nicht in das fürgenommene Ort oder bestimpte Stelle kommen ist, sondern noch unter Wegen gehet. Als, wenn man spricht: Des Kaisers Botschaft ist ausgegangen, wiewohl sie noch nicht gen Nürnbergk, oder zum Türken, wo sie nu hin soll, kommen ist. Also ist es auch zu verstehen mit der Predigt der

Apostel,»[57]) og senere: «Welcher Anfang und Ausgang durch die Aposteln angefangen ist, aber noch nicht vollbracht, und hinkommen, da es hin soll.»[58]) Luther mener altså ikke at misjonsbefalingen er opfylt; at evangeliet er utgått til all verden, vil si at det er bestemt for alle, det er stadig underveis, det er ikke stillestående, ei heller bare flyttbart, nei, det er i virksomhet, det er underveis, det er retningsbestemt utad, det går sin gang ut over verden.

Når Warneck[59]) drar den slutning av den nevnte preken, at Luther selv ikke her taler: «von einer ordnungsmässige *Sendung*,» men «denkt höchstens an eine *gelegentliche* oder zufällige Predigt unter Nicht-christen» og videre sier: «Die ordnungsmässige *Sendung* ist ihm . . . auf die *Apostel* beschränkt,» så er det ganske visst riktig nok. Men som vi har sett, er det et spørsmål om vi selv i misjonsbefalingen kan tale om «eine ordnungsmässige Sendung»; sendelsen i misjonsbefalingen er et almindelig opdrag til *alle* kristne, og i den forstand må man si at Luther også har hatt syn for sendelsen. Han sier at evangeliet alltid skal gå videre, og «durch unser Bekenntniss auch andere erzu bracht werden»,[60]) og at man alltid må forkynne evangeliet «dass man immer etliche herzubringe, dass sie Christen werden».[61]) Og han hevder sterkt at hvor en kristen kommer i hedenske omgivelser, der er det hans plikt å forkynne evangeliet. Enhver kristen er lært av Gud. I skriftet: «Dass eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urtheilen und Lehrer zu berufen, ein-und-abzusetzen: Grund und Ursache aus der Schrift.»[62]) I 1523 fremhever Luther det almindelige prestedømme, og hevder at enhver kristen er lært av Gud og har Guds ord. Derfor er de kristne også skyldige «dasselb zu bekennen, lehren und ausbreiten»,[63]) ja, han sier: «dass ein Christen nicht alleine Recht und Macht hat, das Gottis Wort zu lehren; sondern ist dasselbe schuldig zu thun, bei seiner Seelen Verlust und Gottis Ungnaden.»[64]) Men Luther lærer jo at man må være rettelig kallet! (Cfr. Aug. XIV.) Den innvending tilbakeviser han selv, idet han sier: «Hie sollt du den Christen in zweierlei Ort stellen: Aufs Erst, wenn er ist an dem Ort, da kein Christen sind, da darf er keins anders Berufs, denn dass er ein Christen ist, innwendig von Gott berufen und gesalbet: do ist er schuldig den irrenden Heiden oder Unchristen zu predigen, und zu lehren das Evangelium, aus Pflicht bruderlicher Liebe, ob ihn schon kein Mensch dazu beruft.»[65]»

Det er dette man har kalt det occasjonalistiske misjonssyn.[66]) Men denne betegnelse er uheldig, da den gir et visst inntrykk av at det hele beror på tilfeldighet. Her er ikke plass for vilkårlighet: er en kristen i hedenske omgivelser, da er han et evangeliets sendebud som ifølge misjonsbefalingen, ut fra det almindelige preste-

dømme, har som *plikt* å forkynne evangeliet. Et sterkt uttrykk for denne de kristnes plikt til å utbrede evangeliet blandt hedninger, finner man i Luthers utleggelse av Sakarja 12, 6. Det heter her: «Nicht alleine sollen die Verfolger umbsonst toben, sondern die christen auch dazu viel Frucht durchs Wort unter allen Heiden schaffen, Viel bekehren und selig machen, also, dass sie umb sich fressen sollen als ein Feur, das mitten im durren Holtz oder Stroh brennet. Also soll das Feur des Heiligen Geists die Heiden nach dem Fleisch verzehren, und dem Evangelio und Reich Christi allenthalben Raum machen.»[67]) Luther vil altså at de kristne skal utbre evangeliet blandt hedninger. Her bruker han ordet hedninger i motsetning til de kristne, ikke i motsetning til jødene, altså i den betydning vi i almindelighet legger i ordet. I det ord vi nevnte i innledningen, hevder han også at skal hedningene love Gud, så må der sendes dem predikanter som forkynner dem Guds ord.[68]) Han har altså hatt syn for at evangeliet skal gå sin gang ut over verden, og at de kristne har å bringe det utover til hedningene gjennem sin bekjennelse.[69]) Et uttrykk for denne plikt er det når han i forklaringen til den annen bønn sier vi ber at Guds rike må komme til dem som ennu ikke er kommet der inn,[70]) og når han i flere skrifter ber for jødene.[71]) Bønn for dem som står utenfor Guds rike, det er da virkelig opfyllelse av en viktig side ved misjonsplikten, det er det første skritt til misjonsgjerning, ja, det er en del av denne gjerning.

Hvor der er sans for at evangeliet skal nå alle mennesker og bønn om at det må skje, der er det bare anledningen som skal til for at gjerningen skal bli utført. Hadde så Luther anledningen? I almindelighet svarer man nei på det spørsmål, og legger til at Luther ikke engang beklaget dette, og altså manglet misjonssans.[72]) Det er riktig nok at Luther ikke hadde anledning til å sette i gang nogen ordnet misjonsvirksomhet, det lå helt utenfor mulighetens grenser; men kan man da si at det var et kall fra Gud? Kan man si at Gud kalte ham til å fremme en gjerning han ikke åpnet adgang til å utføre? Ganske sikkert ikke. Det er nettop idet Gud åpner adgang til en gjerning at han kaller til den. På samme måte som i enhver kallsgjerning er det også her, at Gud kaller den enkelte til tjeneste gjennem sin førelse, og det er stikk i strid med vår tillit til Gud å anta at han skulde kalle mennesker til en gjerning han ikke åpner dem adgang til. Og hvor Gud stenger veien, der har vi mennesker intet med å beklage oss. Vi har å være lydige i det kall han gir, og å gå der han åpner vei, og ikke lenger.[73]) Ser man da på Luthers stilling til misjonsgjerningen, så ser man at han har stillet sig slik; han har strebet efter å bringe evangeliet utover, og han har gang på gang nyttet de anledninger Gud gav

til å fremme evangeliets løp ut over kristenhetens grenser, man tenke bare på hans fremhevelse av at hvor anledningen til å forkynne evangeliet for hedninger er der, der er det den kristnes plikt å gjøre det «bei seiner Seelen Verlust und Gottis Ungnaden».[74]) For de fjerneste hedningers vedkommende, de i andre verdensdeler, var veien til et ordnet misjonsarbeide stengt; for de nærmeste hedningers vedkommende, tyrkerne, var også den direkte misjonsvirksomhet ved utsendinger utelukket; bare på det litterære område kunde der gjøres noget, og der ser vi at Luther har satt inn. Likeså med jødene, heller ikke her var det meget som kunde utføres, men vi ser at Luther setter adskillig inn på å nå dem med evangeliet. Vi må derfor se litt nærmere på Luthers forhold til disse to ikkekristne folk.

Vi har allerede nevnt at Luther flere ganger opfordrer til bønn for jødene. I 1523 skrev han endog et helt skrift: «Dass Jesus-Christus ein geborener Jude sei,»[75]) med det mål å vinne jøder for evangeliet. Annen del av skriftet bar overskriften: «Wie wir mit den Juden, *sie zu bekehren*, zu handeln», og Luther uttaler ofte håpet om at enkelte jøder må ta imot evangeliet, således både i det nevnte skrift[76]) og i utleggelsen av Magnificat i 1521.[77]) Riktig nok har Luther siden kommet med skarpe uttalelser mot jødene, særlig i to skrifter fra 1543: «Von den Juden und ihren Lügen»[78]) og: Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi».[79]) Luther sier her at han ikke har skrevet disse skrifter for å omvende jødene, for det er umulig,[80]) og han krever skarpe forholdsregler mot dem, han vil synagogene skal brennes, og jødenes offentlige gudstjeneste forbys,[81]) fordi de håner Kristus.

Ut fra dette har man hevdet at Luther her rev ned igjen det han før hadde bygget op. Men det er neppe så. Motsetningen ligger i de forskjellige synspunkter, det religiøse og det politiske, og er ikke absolutt. I de samme skrifter hvor han erklærer at jødenes omvendelse er umulig, fremholder han dog muligheten av at en del jøder kan bli omvendt,[82]) og krever at man skal behandle dem kristelig; det er øvrigheten som skal straffe dem. Han sier: «ob wir an den Juden *vielleicht* umbsonst arbeiten,»[83]) og han ber for dem: «Gott erbarme sich über sie, wie er uns gethan hat, und thun wird,»[84]) «Christus, unser lieber Herr, bekehre sie barmherziglich, und erhalte uns in seiner Bekenntniss,»[85]) og sier: «Welche sich bekehren wollen, da gebe Gott seine Gnade zu, dass sie (doch etliche) mit uns erkennen und loben Gott den Vater . . .»[86]) Den skarphet som møter oss i disse skrifter, finner sin forklaring i det han sier i det første (Von den Jüden): «Unsern Oberherrn, so Jüden unter sich haben, wünsche ich und bitte, dass sie eine *scharfe Barmherzigkeit* wollten gegen diese elende Leute üben, wie

droben gesagt, obs doch etwas (wiewohl es misslich ist), helfen wollte; wie die treuen Aerzte thun, wenn das heilige Feur in die Bein kommen ist, fahren sie mit Unbarmherzigkeit und schneiden, sägen, brennen Fleisch, Adern, Bein und Mark, abe. Also thu man hier auch, . . .»[87]) Luther vilde altså ikke opgi barmhjertigheten, han mener det er en «skarp barmhjertighet» som her må til.[88]) Han vil ikke opgi den kristelige behandling av jødene, han vil fremdeles man skal tilby dem evangeliet, men vil de ikke ta imot det, fortsetter de å skjelde Kristus, da skal de fordrives. Dette kommer særlig klart frem i en preken fra 1546,[89]) hvor det heter: «Übers Andere habt ihr auch noch die jüden im Lande, die da grossen Schaden thun. Nu wollen wir christlich mit ihnen handeln, und bieten ihnen erstlich den christlichen Glauben an, dass sie den Messiam wollen annehmen, . . . Das sollt ihr ihnen erstlich anbieten, dass sie sich zu dem Messia bekehren wollen, und sich täufen lassen, dass man sehe, dass es ihnen ein Ernst sei: wo nicht, so wollen wir sie nicht leiden . . .»[90]) og senere: «Noch wollen wir die christliche Liebe an ihnen üben, und vor sie bitten, dass sie sich bekehren, den Herrn annehmen.»[91]) Det er verd å legge merke til denne Luthers betoning av kjærligheten som norm for de kristnes forhold til jødene,[92]) det var noget aldeles nytt i hans tid; en jødisk historiker, Graetz, sier at det var et ord jødene ikke hadde hørt på tusen år![93])

Også i forholdet til tyrkerne bringer Luther noget nytt. I en tid da tyrkerne var Europas svøpe, ser han deres ødeleggelser som «Rute unserer Missethaten» og avviser korstogsidealet.[94]) Han vil nok at keiseren skal bekjempe tyrkerne, men som verdslig hersker, ikke som kristenhetens overhode.[95]) Den kristne derimot, skal bare bruke åndelige våben i sin kamp mot tyrkerne, og tyrkerkrigen skal drive til bot og bønn.[96])

Det er også om å gjøre å lære tyrkernes religion å kjenne. Derfor søkte Luther i årevis efter en oversettelse av Koranen. I 1530 fikk han fatt i Confutatio Alcorani[97] av dominikaneren Ricoldus. Men han fant det vanskelig å feste tiltro til denne bok,[98]) han kunde ikke tro at Koranen inneholdt så meget stygt. Først da han i 1542 kom over Biblianders oversettelse av Koranen, så han til sin sorg at Ricoldus hadde citert den riktig,[99]) og han oversatte og utgav den samme år.[100])

Når det var så vanskelig å opdrive en Koran, var det fordi man var redd den skulde føre kristne til frafall, og derfor ikke turde utgi den. Da man i 1530 hadde trykt en utgave av Koranen i Venedig, påbød paven å brenne hele oplaget.[101]) Men Luther så anderledes på den sak, han mente man burde lære Islam å kjenne, og da Basels byråd i 1542 vilde beslaglegge Biblianders koranover-

settelse, var det Luther som fikk utgaven frigitt[102]) og som selv skrev forord til den.[103])

Luther vil altså en saklig diskusjon med Islam,[104]) og han vil ikke bygge på dogmatikken som man hadde gjort i Middelalderen, men på Skriften.[105]) Det er også noget nytt hos Luther, og av stor betydning, det er et nødvendig skritt på vei til en muhammedanermisjon.

Nogen utsendelse av misjonærer til tyrkerne, har Luther ikke foreslått. Det lå i tidsforholdene. Å sende misjonærer til tyrkerne, vilde være å sende misjonærer til fiendens hær; det er noget man anser som umulig selv i våre dager. Men om muligheten for utsendelse hadde vært der, så tør man neppe ha rett til å anta at Luther vilde ha avvist den; man tenke bare på hans ord om paven i «Bulla coenae Domini» av 1525: «Wenn er aber Christi Statthalter wäre, dann würde er auf seine Füsse treten, hingehen und dem Türken das Evangelium predigen. Daran Leib und Leben setzen, das wäre eine christliche Weise, die Türken zu bestreiten, und die Christenheit zu mehren und zu stützen.»[106]) Og han sier at «også tyrkerne som vi idag angriper med våbenmakt, skulde man overvinne på den måte at man øker antallet av de kristne som lever blandt dem».[107]) I forordet til «Epistel von der Türken Religion», 1530, slutter han med følgende ønske og bønn: «denn ich hoffe gänzlich, dass unser Euangelion welches itzt so helle in die Welt leuchtet, soll noch vor dem jüngsten Tage einen starken Stoss geben dem Mahomed und alle seinem teufelischem Greuel und ganzem türkischem Wesen. Das gebe unser lieber Herr Jesus Christus balde. Dem sei Lob und Ehr in Ewigkeit. Amen.» Man møter her håpet om at evangeliet skal overvinne tyrkerne.[108])

Det eneste Luther kunde gjøre for dette, var å utbrede kjennskapet til Islam, noget han som nevnt har gjort. Dermed kom diskusjonen inn i en ny bane, den blev nu saklig utveksling av meninger, og ikke utskjelling som den før hadde vært.[109])

Ved siden av dette har Luther også pekt på misjonsplikten for alle dem som kom i berøring med hedninger, og da særlig for dem som i egenskap av krigsfanger kom til å leve blandt tyrkerne. Her fremhever han misjonsplikten klart. For at de bedre skal kunne virke misjonerende, formaner han endog de kristne til å lære hovedstykkene av den kristne tro riktig godt, særlig den annen artikkel, da det kan hjelpe dem i arbeidet for å omvende muhammedanere.[110]) Ja, selv barn skal man lære katekismen grundig, for at de om de tas til fange, skal vite litt om den kristne tro, «Wer weiss was Gott durch sie wirken möcht». Josef blev jo til omvendelse for hele Egypten, likeså Daniel for Babylon.[111]) Man møter her omsorg for hedningers frelse, det er en viktig side ved misjonsplikten.

Skulde vi så til slutt på grunnlag av de uttalelser vi har sett, søke å gjøre oss op en mening om Luthers syn på misjonen, så må vi først med Warneck slå fast at han manglet enhver forståelse av vår tids misjonstanker. «Der arme Mann!» sier Elert noget spydig, «Statt eine Missionsgesellschaft zu gründen oder mit Cortez nach Mexiko zu gehen oder sich doch wenigstens eine Professur für Missionswissenschaft zu sichern, verlegte er sich ausgerechnet auf die Kirchenreformation!»[112])

Prøver man derimot Luthers misjonstanker på Det nye testamente, så stiller saken sig anderledes. Evangeliet var for ham alltid rettet utover, alltid i virksomhet, alltid i kamp for å vinne nye mennesker. For det var ikke ennu nådd dit det skulde, dets mål var hele jordens krets. Derfor sluttet han også bønnen for evangeliets utbredelse inn i sin bønn, og i menighetens, og han ønsket at evangeliet måtte nå ut til alle mennesker. Derfor betonet han de kristnes plikt til å bringe det videre, å tilby jødene den kristne tro, å forkynne Kristus i Tyrkiets fengsler. Han vil de kristne skal ete om sig som ild i tørt gress, de skal bekjenne Kristus for hedningene så sant de har anledning til det. Og selv har Luther ved sin nye stilling overfor jøder og tyrker, skapt grunnlag for arbeidet blandt dem, og ved sine skrifter benyttet de anledninger som var der til å trede dem nærmere. Hvad en organisert utsendelse angår, så var den utelukket, men omsorgen for hedningenes frelse må man si Luther har hatt, ja, han så arbeidet for å utbre evangeliet som en stor gjerning, han sier endog idet han omtaler fariseernes proselyttmakeri: «Also ist es das *allerbeste Werk*, dass die Heiden aus der Abgötterei zu Gottes Erkenntniss sind gefuhret worden.»[113]) Misjonstankens ytre form var for Luther en annen enn for oss, men dens reale innhold var ham ikke fremmed. Som han i alt sitt verk var drevet av evangeliet, så ønsket han også at det måtte nå utover til alle mennesker, — han hadde omsorg for evangeliets fri løp.

NOTER

[1]) «Norsk Missionsblad» 1836 nr. 11.
[2]) Ibidem, fra eksegesen av salme 117.
[3]) Warneck: Abriss einer Geschichte d. protestantischen Missionen, 6te utg. 1900, s. 8 ff., cfr. Vilh. Sørensen: Missionens Motiv, Mål og Midler, 1911, s. 12, og J. Richter: Evangelische Missionskunde, 1920, s. 194 ff.
[4]) Cfr. R. Tveteraas: «Trekk av vårt selskaps historie» i «Hellige Jul», 1931.
[5]) R. G. G. 2nen utg. IV sp. 39.
[6]) Ibidem sp. 41.
[7]) Sørensen s. 5 og 6.

[8]) Warneck s. 10 og «Mis. bef. som mis. instruks» i «Kvartalskr. f. Mis. læsn.» 1. årg. 1888, s. 366 ff., hvor det sies at mis. bef. innstifter et *mis. embede*, hvis karakteristicum er reising!

[9]) Hvis misjonsbefalingen betegner en ordnet utsendelse av bestemte budbærere, kan man da gjøre den gjeldende for andre enn de bestemte budbærere den blev gitt til?

[10]) Denne Venns definisjon optas av Warneck, «Missionslehre» III, 3. s. 15 f., cfr. Sørensen s. 83, Dalland: Veier og Mål, s. 96 f., Kopreitan: «Missionsarbejdets maal» i Nordisk Mis. Tidsskr. 1931, nr. 5, s. 193 ff. og Myklebust i T. f. T. og K. 1933, nr. 3, s. 152.

[11]) I «Missionslehre» III, s. 15 f. setter Warneck likhetstegn mellem de to størrelser, og ibidem s. 83 omtaler han de innfødte evangelister som bærere av det spesifikke «Missionsamt». Så lenge man er på «misjonsmarken» er der altså ingen forskjell på de to størrelser, det er bare i Europa de ikke faller sammen (cfr. arbeidet blandt lappene, se nedenfor). For behandlingen av misjonstanken er det Warnecks definisjon i Abriss som har interesse, idet det er den han bruker som norm ved vurderingen av tidligere tiders misjonstanker, det spiller liten rolle om normen er en annen på misjonsmarken.

[11b]) Sml. Warneck: «Missionen i skolen», Odense 1888, s. 72.

[12]) Abriss s. 24.

[13]) Ibidem s. 64 f.

[14]) Cfr. Holsten: «Christentum und nichtchristliche Religion nach der Auffassung Luthers» s. 31, 46. — Sammenlign også Barths skjelnen mellem hedningene utenfor kirken, de som ennu ikke har hørt Guds røst, og for hvem misjonen er begynnelse, og hedningene innenfor kirken for hvem den er stadig nybegynnelse. «La théologie et la mission à l'heure présente» i «Le Monde non-chrétien» Dec. 1932, nr. 4, s. 70—104. (Foredrag holdt på en misjonærkonferens i Berlin 11./4. 1932.)

[15]) Dette er om mulig ennu klarere i vår tid da sekularismen er blitt et misjonsproblem. (Cfr. Jerusalemskonferansen 1928, og Nord. Mis. Tidsskr. 1931, nr. 4, s. 145 ff. og Intern. Rev. of Miss. 1929, july, s. 346 ff.) Det er ikke bare det naturlige hedenskap som strekker sig like inn i den kristnes hjerte, også det moderne hedenskap strekker sig fra de kristne land utover til misjonsmarkene. Forskjellen mellem hedninger innenfor og utenfor kirken blir dermed ikke lenger så stor, og man blir ikke lenger så sterkt fristet til å la de religiøse forestillinger i de folk man arbeider blandt være bestemmende for det budskap man bringer.

[16]) Ordinatio Ecclesiastica Regnorum Daniæ et Norwegiæ et Ducatuum Sleswicensis, Holtsatiæ etcet. 1537, Fol. XII. Jfr. Kirkeordinansen av 1539, Rördam: Danske Kirkelove I, side 63. Om misjonen i efterapostolisk tid sier Warneck: «Paa Handelsvejene og Kolonnevejene «*løb*» Guds ord,» Mis. i skolen, s. 72. Men det var dengang.

[17]) Warneck: Abr. s. 9.

[18]) G. Simon: «Der Islam und die christliche Verkündigung» 1920. Werner Elert: «Morphologie des Luthertums» I, 1931. Walter Holsten: «Christentum und nichtchr. Rel. n. d. Auff. Luthers» 1932.

[19]) Om Melanchton se Warneck s. 18 og Elert I s. 337, 346. Om Calvin se Warneck s. 20. 23. Mens W. slår fast at Calvin ingen sans hadde for misjonen, og ikke kjenner til hans stilling til Villegagnons kolonisasjonsforsøk i Brasilien (som dog ikke var noget alvorlig misjonsforsøk s. 24), hevder en profanhistoriker som Hauser og Calvin personlig var meget interessert i foretagendet, og forteller at man hos de ville, hos kannibalene, hadde funnet en sjel «parfois plus pure, en sa naturelle innocence, que les âmes dites chrétiennes» (Hauser & Renaudet: «Les Debuts de l'Âge Moderne, La Renaissance et la Réforme» s. 430. (Bind VIII i «Peuples et Civilisations» en verdenshistorie i 20 bind som er under utgivelse hos Alcan, Paris)). Man har altså interessert sig for de innfødtes sjel. — I Calvins eksegetiske skrifter finner man klare misjonstanker. Han sier f. eks. i eksegesen av 1 Tim 2, 3: «Il n'y a ni peuple ni Etat au monde quel qu'il soit, qui soit exclu

du salut, d'autant que Dieu veut que L'Evangile soit proposé à tous indifféremment, et sans exception.» Men han er klar over at det er anledningen som gir kallet: «Car tout ainsi que nous pouvons entrer quand l'huis est ouvert, aussi les serviteurs du Seigneur font des avancements quand le moyen leur est offert . . . Aussi, quand quelque moyen d'édifier apparaît, estimons que l'huis nous est ouvert par la main de Dieu pour introduire là Christ, et ne refusons point de nous employer en ce que nous pourrons servir, quand nous voyons que Dieu nous y invite si libéralement.» (Til 2 Kor 2, 12.) «L'Evangile et le Monde,» Congrès des Missions Protestantes 9—11 juin 1931, s. 11, sml. s. 21.

[20]) Elert I s. 348.

[21]) Henri Strohl: «Luther, esquisse de sa vie et de sa pensée» 1933, s. 83, og: «La personnalité religieuse de Luther,» conférence, uten årstall, s. 7.

[22]) Erlanger Ausgabe (EA) XII, s. 193, sml. Elert I, s. 342 f.

[23]) EA XII, s. 206 ff., 210, 214.

[24]) EA XXI, s. 115 f.

[25]) Vi bruker ordet hedenskap om all religion utenom kristendommen og dens forberedelse i Israel.

[26]) Cfr. instar omnium EA XII, s. 171 f., 211, 223, XXXVIII, s. 189.

[27]) I dette avsnitt har vi vesentlig referert Holsten, særlig s. 30 ff. og s. 68.

[28]) Cfr. Strohl: Esquisse s. 86.

[29]) EA XII, s. 171 f. 223.

[30]) Citert efter Holsten s. 22, note 3.

[31]) EA XII, s. 211.

[32]) EA XXXVIII, s. 189.

[33]) EA XII, s. 171.

[34]) Ibidem.

[35]) Elert I, s. 60.

[36]) Ibid. s. 338.

[37]) EA XII, s. 214.

[38]) Ibid. s. 171, s. 8.

[39]) Ibid. s. 193.

[40]) Ibid. s. 228.

[41]) EA XLV, s. 117.

[42]) EA XXXVIII, s. 188.

[43]) EA XII, s. 214.

[44]) EA XII, s. 171, 197, 209, 214; XXXVIII, s. 188.

[45]) EA XII, s. 171.

[46]) Ibid. s. 206 ff.

[47]) Særlig i Lille katekisme, men også i den store, sml. ovenfor.

[48]) Johs. 10, 16.

[49]) Mt 22, 19; Lk 14, 21. 23.

[50]) W. Elert Is. 339. M. h. t. bruken av ordet hedninger, er det interessant å legge merke til bedømmelsen av Luthers salme: «Es wollt uns Gott genädig sein» (Landstad nr. 28) hvor det heter: «Und Jesus Christus heil und stärk / bekannt den heiden werden / und sie zu Gott bekeren. / (V. 2.) So danken, Gott, und loben dich / die heiden über alle / Und alle welt die freue sich / und sing mit grossem schalle.» (Cit. efter Skaar: Salmehist. I, s. 83.) Warneck (s. 12) og efter ham Richter (s. 197) nevner den som et eksempel på at Luther når han talte om hedningene, bare tenkte på Tysklands kristne. Richter kaller den riktignok «ein . . kräftiges Missionslied», så Luther har altså skrevet en misjonssalme uten selv å ane det! Denne salme var altså ikke misjonssalme da den blev skrevet, men den er det nu! Hvad skal der da til for at en salme skal bli misjonssalme? Er det bare i vår tid at en misjonssalme ikke behøver nevne hverken Grønlands frosne tinder eller Kinas millioner, for å bli betraktet som misjonssalme? (Sml. «O, tenk når engang samles skal», hvor misjonen ikke er nevnt!) La være at Luther har

tenkt på Tysklands kristne som skulde synge salmen, han har dog ikke innskrenket sig til dem, han setter nettop ikke op grensestener, han gir plass for det utoverskridende, for evangeliets frie løp. Bruken av ordet hedninger fremhever denne evangeliets retningsbestemthet utad. Det som står for tanken her, er ikke landegrensene, men evangeliets løp, og det er det som gjør en salme til misjonssalme.

[51]) Warneck: Abr. s. 13, Sørensen s. 12. W. citerer Luthers ord om de andre får, hvor han sier: «Viele sagen, dass dies noch nicht geschehen sei, aber ich sage: Nein, es ist schon geschehen, der Spruch ist längst erfüllet.» W. angir ikke det sted hvorfra citatet er hentet, men det er muligens EA XII, s. 27, her står iallfall det samme. Og her fortsetter han: «Die Heiden aber waren die frembden Schaf; und das sind wir. Dieselbigen hat Christus zusammenbracht in Einen Schafstall, das ist in eine christliche Gemeine, durch seine Aposteln und Prediger, über die ganze Welt, *welcher Ampt noch immerzu gehet, und seinen Lauf noch nicht gar verendet hat.*» Her betones jo like frem at apostelembedet ennu varer ved! Det ligger også i dets art. «Apostel Ampt ist . . . das Evangelion predigen.» XII s. 196.

[52]) «Seinen schönen Auslegungen.»

[53]) W. Abr. s. 13.

[54]) EA XII, s. 193.

[55]) Ibid. s. 192 f.

[56]) Her fortsettes med billedet om stenen.

[57]) EA XII, s. 193.

[58]) Ibid. s. 197 f.

[59]) W. Abr. s. 15, uthevelsene er av W.

[60]) EA XII, s. 228.

[61]) Ibid. s. 17.

[62]) EA XXII, s. 140 ff.

[63]) Ibid. s. 146.

[64]) Ibid. s. 147.

[65]) Som eksempler på dette nevnes Stefanus (Acta 6), Filipp (Acta 8), og Apollos (Acta 18). Det annet sted hvor det ytre kall er unødvendig, eller rettere sagt ligger i omstendighetene, er hvor Guds ord ikke forkynnes rett innen kristenheten.

[66]) Achelis: «Lehrbuch der Praktischen Theologie» III, s. 343.

[67]) EA XLII, s. 335, sml. Elert I, s. 339.

[68]) Norsk Mis. Bl. 1836 nr. 11, til salme 117.

[69]) EA XII, s. 17. 228. XLII s. 335, XXII s. 147.

[70]) EA XXI, s. 115 (se ovenfor), sml. Deutsche Messe 1526, hvor det sies at der efter prekenen skal bedes «Dass auch sein Reich zukomme und gemehret werde, . . . und die Zahl der Christen gross machen», EA XXII, s. 239 og «Auslegung des Vater-Unsers für die einfältigen Laien» 1518: «dass wir dein Reich . . . ohn Unterlass mehren» EA XXI, s. 183.

[71]) EA XXXII, s. 271, 274, 358. LXV s. 188.

[72]) Warneck: Abr. s. 8.

[73]) Sml. note 19.

[74]) EA XXII, s. 147.

[75]) EA XXIX, s. 45 ff.

[76]) Ibid. s. 46, 47, 60, 74.

[77]) EA XLV, s. 287. Holsten s. 118.

[78]) EA XXXII, s. 99 ff.

[79]) Ibid. s. 275 ff.

[80]) Ibid. s. 100, 276.

[81]) Ibid. s. 252.

[82]) Den opfatning han bekjemper er at *alle* skal bli omvendt, ibid. s. 277.

[83]) EA XXXII, s. 142.

[84]) Ibid. s. 271.

[85]) Ibid. s. 274.

[86]) Ibid. s. 358.
[87]) Ibid. s. 259.
[88]) Holsten s. 125, sml. Elert I, s. 345.
[89]) EA LXV, s. 186 ff.
[90]) Ibid. s. 187.
[91]) Ibid. s. 188.
[92]) EA XXIX, s. 47, 74, XLV s. 287, LXV s. 187 f.
[93]) Holsten s. 121.
[94]) Simon s. 43.
[95]) Simon s. 43, Holsten s. 140.
[96]) EA XXXII, s. 80; Holsten s. 138.
[97]) Simon s. 47.
[98]) EA LXV, s. 190, 248.
[99]) LXV s. 190. Simon s. 47.
[100]) EA LXV, s. 189 ff., sml. Simon s. 43 f., Holsten s. 142.
[101]) Simon s. 47.
[102]) Ibid. s. 47, Holsten s. 142.
[103]) Simon s. 44.
[104]) Holsten s. 142.
[105]) Simon s. 45.
[106]) Ibid. s. 53.
[107]) Ibid. s. 53, fra eksegesen av salme 2, 1519.
[108]) EA LXV, s. 254. Dette må vel være samme skrift som Holsten omtaler under titelen: «Libellus de ritu et moribus Turcorum» s. 134, 142.
[109]) Holsten s. 138, 142, Simon s. 43.
[110]) Holsten s. 144.
[111]) I «Vermahnung zum Gebet wider den Türken» 1541. EA XXXII, s. 96. Sml. Holsten s. 144. Sml. også Deutsche Messe, EA XXII, s. 230 hvor Luther sier han gjerne vilde opdra unge menn som kunde være til nytte for Kristus også i fremmede land . . . «wer weiss, wie Gott ihr mit der Zeit brauchen wird?» Det er vel de andre kristne land som står nærmest for tanken her, men retningen utover er der. — Senere er Luther mer skeptisk m. h. t. tyrkernes omvendelse, men han sier dog: «Hätten sie aber Prediger göttlichs Wort, möchten sie vielleicht, ja doch etliche, aus Säuen Menschen werden, . . .» Forord til Confut. Alcorani 1542, EA LXV, s. 198.
[112]) Elert I, s. 336.
[113]) EA XLIV, s. 362, cfr. Elert I, s. 340.

LITTERATUR

Nytestamentlig litteratur.

a) Jesus-bøker.

Paul Feine, Jesus. Gütersloh. C. Bertelsmann. 1930. 300 sider. 10 Mk., ib. 12 Mk.

Feines bok (som dessverre er blitt liggende uomtalt så altfor lenge) vil ikke så meget fremstille den ytre gang i Jesu liv eller gjengi grunntrekkene av hans forkynnelse som tegne et bibelsk Jesus-billede, et «*Charakterbild Jesu*». Men forf. legger avgjørende vekt på at den evangeliske overlevering er historisk troverdig, og tar avstand fra de forskere som slutter med Jesu korsdød; også opstandelsen og ophøielsen hører, hevder han, med til Jesu liv. Over en tredjedel av Feines bok er optatt av kildespørsmålet: «Verdien av den historiske overlevering om Jesus» (s. 15—124), og forf. hevder her overbevisende at våre evangeliers karakter av «tros-vekkende vidnesbyrd» ikke er til skade for deres historiske tilforlatelighet. Han deler ikke den formhistoriske skoles historiske skeptisisme. Visstnok byr ingen av evangelistene en i enhver henseende riktig overlevering. Men likeså ubønnhørlig er den slutning at denne overlevering i det store og hele danner et merkelig enhet. Det evangeliske stoff var, bemerker han mot Bultmann, forlengst fiksert i alle hovedpunkter da hellenistisk innflytelse av betydning fikk innflytelse på menigheten. Urmenigheten i Jerusalem var utilgjengelig for slik innflytelse. Også Johannes-evangeliets historiske kildeverdi anerkjenner han, — om enn med visse forbehold. Av særlig interesse er i den 1ste del avsnittet om «Die Bodenständigkeit der evangelischen Überlieferung» (s. 97—124), hvori forf. påviser den stadfestelse den evangeliske tradisjons troverdighet i vid utstrekning har fått ved de nyere undersøkelser av den jordbund

den er vokset frem på, Palestina og den palestinensiske jødedom, og han henviser da særlig til arbeider av G. Dalman, Strack-Billerbeck, A. Schlatter, G. Kittel, P. Fiebig og K. Bornhaüser. Blandt eksemplene på det nye lys som derved er kastet over den evangeliske historie, dveler Feine særlig ved Jesu prosess og viser blandt annet hvordan den forskjellige datering av Jesu dødsdag hos synoptikerne og Johannes kan forklares ut fra en forskjellig bestemmelse av påskens termin hos fariseerne og saddukeerne.

Efter behandlingen av kildespørsmålet samler Feine sin fremstilling av Jesu billede i to deler: Jesu kallsopgave (s. 125—215), Jesu kallsutførelse (side 216—270). Under den første del faller emner som Jesu tilknytning til Det gamle testamente, Jesus evangeliets budbærer, Jesu guddommelige selvbevissthet (Anspruch), Jesus, Sønnen (Guds sønn) og Menneskesønnen, Jesu lidelse, Jesus og jødedommen, Jesus og de tidshistoriske frelsesreligioner. Under den annen del avhandles bl. a. emner som Jesu bønneliv, Jesu åndelige storhet og legemlige beskaffenhet, hans omgang med de forskjellige slags mennesker, stilling til verden og hans sjelesorg. Et eget avsnitt er viet Jesu budskap om Guds-herredømmet. I en slutningsbetraktning uttaler forf. om resultatet av sin undersøkelse: «Jesus har hatt bevisstheten om at hans tilværelse rekker tilbake i evigheten. Også i synopsen er flere ord, særlig Matt 11, 27, kun å forstå ut fra hans bevissthet om at han er forbundet med Gud ved et vesenssamfund som er tidløst, altså ikke begynner med hans jordiske eksistens . . . Gud har latt Sønnen bli menneske forat han skal bære den dødens lodd som av Gud er lagt på den syndige menneskehet og dermed samtidig opheve den. Også lidelsen hører til de grunnleggende begivenheter som må gå forut for oprettelsen av Guds rike.»

Man savner en spesiell behandling av Jesu opstandelse som dog efter bokens forord hører med til Jesu-livs-forskningen. Ennu mindre innlater forf. sig særskilt på spørsmålet om barndomshistorien og jomfrufødselen.[1]) Men hvad han har gitt oss i sin bok er gjennemgående positivt og resultatet av en grundig og allsidig over-

[1]) Dog uttaler han sig under behandlingen av kildene derhen at der i Matt 1 og Luk 1, 2 foreligger en tradisjon som «allerede må ha vært i omløp i tider da man har kunnet erfare nøiaktigere av Jesu familie selv». Fra den stammer til syvende og sist overleveringen Matt 1, 18 ff. og Luk 1, 26 ff.

veielse av det centrale emne. Man merker at han står overfor Jesu underfulle personlighet ikke alene med forskerens, men også med den troende kristens øine, og den nu bortgangne forfatter har satt sig et vakkert minnesmerke med dette sitt siste store arbeide.

Karl Bornhaüser, Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu. Gütersloh. C. Bertelsmann 1930. 144 s. 5 Mk., ib. 6.50 Mk.

Bornhaüser er ikke bange for å ta op til monografisk behandling og å bryte en lanse for den av de aller fleste moderne tyske universitetsteologer fornektede eller fortiede kristelige bekjennelse til Jesu fødsel av jomfru Maria. Men han vil gjøre det med rent historiske midler, idet han i denne bok følger den samme metode som i sine bøker om «Das Wirken des Christus», «Die Bergpredigt» og «Das Johannesevangelium, eine Missionsschrift für Israel», nemlig å søke å forstå Jesu fødsels- og barndomshistorie ut fra de samtidiges standpunkt, m. a. o. slik som de palestinensiske kristne omkring 60-årene måtte opfatte den. Resultatene er, som B. selv uttaler i forordet, virkelig mangen gang overraskende — vel ofte også tvilsomme — men i hvert fall påaktelsesverdige. Således forklarer han f. eks. krybben, Lk 2, som et ubenyttet fortraug som med rep var hengt op under taket i det lille gjesteværelse, en den gang yndet måte å underbringe nye verdensborgere på, — om nogen stall er der jo heller ikke tale i beretningen. Og han slutter sig til Zahn når han hevder fødselshistoriens apologetiske karakter like overfor mistydninger og skumlerier om Jesu herkomst, kun at han utstrekker denne tendens videre. B.s forklaring av de to stamtavlers opbygning og forskjellighet fortjener særlig å fremheves, men også over mange andre punkter i Matt' og Luk' første kapitler forstår han å kaste nytt lys. Og selv om man må sette mange spørsmålstegn ved B.s eksegese og tidshistoriske paralleller, leser man hans bok med både interesse og utbytte. Den bør ikke oversees.

Karl Adam, Jesus Christus. 2. Aufl. Augsburg 1933. Haas und Grabheer. 349 s. Innb. 8 Mark.

Denne katolske Jesus-bok, som forlaget har vært så vennlig å sende mig, fortjener å omtales også i vårt tidsskrift. Den er glimrende skrevet og nitid utstyrt. Forfatteren er visstnok dogmatiker, og boken er mer apologetisk enn eksegetisk-historisk anlagt; men da den vil vise leserne veien «per Jesum ad Christum», m. a. o.

fra mennesket Jesus til gudmennesket Kristus, er dens utførelser prinsipielt historisk underbygget og faller for så vidt inn under nytestamentlig litteratur «Der übernatürlich erzeugte Glaube an das Geheimnis Christi ruht auf deutlichen historischen Einsichten in die Glaubwürdigkeit Jesu und Seines Werkes» (s. 59). Både i sin behandling av kildene til Jesu liv (s. 61—101) og i de to avsnitt «Die geistige Gestalt des Christus» (s. 103—151) og «Das Innenleben des Christus (s. 153—177) viser Adam sig ikke alene fullt fortrolig med den moderne nytestamentlige forskning, men søker også så vidt mulig å innarbeide dens resultater i sitt for øvrig strengt ortodokse syn på Kristi person, idet han overensstemmende med sitt program: Kristus, både sann Gud og sant menneske i én person, så sterkt som mulig understreker det ekte *menneskelige* hos Jesus, for derefter i avsnittet om «Die Selbstaussagen des Christus» å påvise hvordan dette er grundet i hans sanne guddom. Kristi selvvidnesbyrd finner igjen sin bekreftelse, Faderens ja og amen, i hans opstandelse som behandles meget utførlig (s. 233—291), og i lyset derav sees til slutt «Das Kreuz des Christus» (s. 293—343), hvormed læren om hans stedfortredende fyldestgjørelse begrunnes.

Man merker naturligvis forfatterens katolske standpunkt både i leilighetsvise bemerkninger og i hans uavkortede hevdelse også av dogmets detaljer. Men der er intet sneverhjertet ved denne katolicisme. Også en positivt innstillet evangelisk-luthersk teolog vil tross forskjellige forbehold med stor tilfredsstillelse lese det veltalende og om opriktig begeistring for den ophøiede gjenstand vidnende forsvar for troen på Jesus Kristus som den i Tyskland velkjente katolske forfatter her har gitt, og vil glede sig over det fellesskap som der dog er mellem den katolske og den bekjennelsestro evangeliske kirke i tilbedelsen av Jesus Kristus som vår Gud og frelser. Jeg vil derfor gjerne anbefale Adams bok også til norske teologer.

b) Bøker om urkristendommen.

Gerhard Kittel, Religionshistorien och Urkristendommen. Til svenska av Anna Bohlin. Stockholm 1933. Diakonistyrelsens Bokförlag. 143 s.

Den kjente Tübinger-professor, G. Kittel, holdt høsten 1931 en rekke Olaus-Petriforelesninger i Uppsala om ovennevnte emne. De er før utkommet på tysk, men foreligger nu også oversatt på svensk. Kittel har ved sine tidligere arbeider som «Probleme des paläst. Spätjudentums» og «Urchristentum, Spätjudentum, Hellenismus» vist sig som en fremragende kjenner av det religiøse miljø hvori kristendommen først fremstod, og vi føler oss på trygg grunn når han her i mer populær form fører oss inn i det så aktuelle problem som disse forelesninger behandler, og det så meget mer fordi han øiensynlig på en gang streber efter å gjøre rett og skjell til begge sider. Men nettop på bakgrunn av den med en utallighet av kilde- og litteraturhenvisninger underbyggede rolige og objektive fremstilling trer urkristendommens originalitet og åndelige egenart like overfor omgivelsene så meget sikrere og klarere frem. Kittels bok er et nytt ledd i den kjede av nyere arbeider som bidrar til å godtgjøre urkristendommens uavhengighet av den hellenistiske synkretisme og dens indre sammenheng med jødedommen og Det gamle testamente. Den bekjente Schleiermacherske tese om at kristendommen står like så langt fra jødedommen som fra hedenskapet har her fått et nytt grunnskudd.

At Kittels bok fremtrer i et smakfullt utstyr og er rikt illustrert forhøier dens verd.

Olof Linton, Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung. Eine kritische Darstellung. Inaugural-Dissertation. Uppsala 1932. Lindequistska Bokhandeln. 211 s.

Forfatteren av ovennevnte skrift, docent Linton i Uppsala, bemerker med rette at den tidligere så forsømte kirketanke nu står i den teologiske interesses brendpunkt. Det er våknet en ny sans for samfundet, for helhetskirken og for kirkens egenart like overfor staten. Og likesom forskningen tross all streben efter objektivitet er preget av sin tids åndelige innstilling, så er der også i den nyere forskning inntrådt en merkelig endring i kirketanken, og det ikke bare når det gjelder dens aktuelle utformning, men også når der spørres om urkristendommens opfatning av den. Det er forandringen i sistnevnte retning Linton vil påvise i sin bok. Han konstaterer først at der omkring år 1880 innen den protestantiske forskning rådet en stor samstemmighet *(«Consensus»)*

om følgende: De enkelte menigheter i urkirken var selvstyrte (autonome), ledet av et kollegium av presbytere, — episkopos var bare et annet navn på disse — med en president i spissen, som senere blev monarkisk biskop. Kirken opstod ved en sammenslutning av de enkelte menigheter, den var kun en konføderasjon. Og likesom kirken blev betraktet som et selskap, så var dens embede vesentlig av administrativ art. Kirkeforfatningen var demokratisk, kirkelige beslutninger og valg bygget på flertallsprinsippet. Denne opfatning av urkirkens ordning stemte overens med hele tidens demokratiske og individualistiske tenkesett. I bokens næste kapitel peker Linton så på de nye impulser som utgikk fra forskere som *Hatch*, der hevdet at episkoperne oprinnelig var økonomiske tjenestemenn som forestod den urkristelige fattighjelp, mens presbyterne var «senatorer», *Harnack*, som skjelnet mellem to slags organisasjon, en organisasjon av hele kirken med Ordets lærere (apostler, profeter og lærere) og en organisasjon av enkeltmenigheter med episkoper og diakoner — og navnlig *Sohm*, den åndfulle kirkerettslærer, hvis påstand om motsigelsen mellem kirke og rett tør være mere kjent enn hans positive anskuelser om kirken. Sohm hevdet at begrepet ekklesia i N. T. betyr kirken, ikke enkeltmenigheten; de enkelte menigheter er tilsynekomster av den ene ekklesia. Det er denne som er organisert, nemlig charismatisk — ikke rettslig — ved de lærebegavede som er kalt av Gud, ikke valgt av menigheten: apostler, profeter og lærere, som bærere av det geistlige embede. Kirkens ordning er fremgått av den eucharistiske gudstjenestes ordning. Episkopatet er en erstatning for lærebegavelsen. Sohms betydning består efter Linton fornemlig i hans kritikk av den herskende korporasjonsopfatning av kirken og administrative opfatning av embedet; isteden har han satt kirkens kategori og eucharistien (gudstjenesten). Skjønt Sohms tese om motsigelsen mellem kirke og rett hverken blev anerkjent av katolske eller protestantiske forskere — jurister som teologer angrep den — har han likevel bidradd mektig til å opløse den omtalte «consensus».

Efterat Linton så har gjennemgått en stor spesiallitteratur om de forskjellige urkristelige tjenestemenn — apostlene, profetene og lærerne, episkoperne, presbyterne og diakonene og så videre (kap. III) — påviser han i 4. kap. de nyere omvurderinger av andre

nytestamentlige begreper og foreteelser som har hatt betydning også for kirketankens endring, og behandler derpå i 5. kap. den nyeste litteratur om kirketanken under leksikografisk, teologisk, sociologisk og historisk synspunkt. Karakteristisk for denne litteratur er at den fører videre det av Sohm opstillede syn på kirken som et samfund av egen art, stammende ovenfra. Kirken er ingen menneskelig skapning, den er Guds ekklesia, Kristi legeme, den Hellige Ånds verksted. Den opstår ikke ved sammenslutning av mennesker, den er der før den enkelte som en «frelsesanstalt». Og mens man før var tilbøielig til å datere dens optreden sent, så gjør nu den tendens sig gjeldende å føre den tilbake til Jesus selv. Matt 16, 18, som av evangeliekritikken gjennemgående er blitt betraktet som et innskudd eller et uekte Jesus-ord, vurderes nu atter mere positivt. Og anerkjenner man først Jesu Messias-bevissthet, vil man ikke godt kunne nekte å anerkjenne hans kirkestiftelse.

I et siste kapitel (VI) som er betitlet «Rückblick und Ausblick» opstiller forf. så tre spørsmål: 1) Hvordan kan den kirketanke som således har behersket urkristendommen, forenes med de korporasjonstrekk vi finner i N. T.: menighetsbeslutning, valg o. s. v.? 2) Er det overhodet mulig å utlede en organisasjon av kirketanken? 3) Hvordan forholder «Ånden» sig til embedet?

På det første spørsmål svarer Linton at beslutning og valg innen urkirken ikke foregikk i demokratiske former. I Orienten gis der en besluttende ulike forsamling, hvor de eldste er toneangivende (sml. Acta 15); beslutningen fattes ikke ved stemmetall, men ved at minoriteten gir efter, og er for så vidt enstemmig. Ved valg med flere kandidater skjer avgjørelsen ikke ved flertall, men ved lodd (eller minoriteten forlater forsamlingen). Og beslutningen eller valget skjer i Guds navn, er *kirkens* avgjørelse.

Det annet spørsmål besvares ved en drøftelse av forholdet mellem menighet og kirke i Sohms ånd: lokalmenigheten betraktes i urkristendommen dels som en representant for, dels som et bruddstykke av kirken. Kultusen er utgangspunktet for den organisasjon av kirken som førte til det monarkiske episkopat. Den ærverdigste skal bede og lære i gudstjenesten (eucharistien), og eftersom charismatikerne (apostler, profeter og lærere) trådte tilbake, fikk biskopen denne ære.

Til det tredje spørsmål bemerker forf. at den motsetning mellem Ånd (inspirasjon, ekstase o. s. v.) og organisasjon, Ånd og form, Ånd og tradisjon som man så ofte har opstillet, for en stor del er overdrevet. Ånden har også et meget positivt forhold til disse ting, og pneumatikeren kan derfor også selv være både embedsbærer og embedsinnstifter. Sml. Paulus.

Jeg har referert Lintons bok så vidt utførlig fordi den i virkeligheten er et både aktuelt og interessant arbeide. Å ta standpunkt til dens innhold er ikke mulig i en anmeldelse som denne. Fremstillingen er jo også vesentlig refererende, og forf.s egne antydninger i slutningskapitlet er for lite inngående til å utfordre til nogen særskilt diskusjon. Boken er imidlertid egnet til å sette tanker i bevegelse, og tør ikke minst ha et bud til norske teologer, som visstnok mer enn de svenske er behersket av 80-årenes consensus med hensyn til kirketanken.

Epilog.

Jeg ønsker til slutt å nevne at vi i år har fått en utførlig ny norsk kommentar til Lukas-evangeliet av professor *Lyder Brun* (H. Aschehoug & Co. 655 s.) og straks efter den en ny tysk kommentar til samme evangelium (som et ledd i Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, A. Deichert, Leipzig) av professor *Fr. Hauck* i Erlangen. Det faller naturlig å behandle disse to i forbindelse med hinannen, men da særlig den første fortjener en mer inngående omtale, vil anmeldelsen måtte utstå til en annen gang. Samtidig vil jeg gjøre opmerksom på at professor *Frøvig* nettop har fullendt en stor ny kommentar til Matteus-evangeliet som utkommer heftevis i løpet av høsten (hos H. Aschehoug & Co.). Også den vil bli gjort til gjenstand for utførlig anmeldelse senere. Universitetsstipendiat *Einar Molland* har utsendt en avhandling, Das paulinische Evangelion, Das Wort und die Sache (Oslo 1934, 107 s.) som fortjener opmerksomhet og nærmere omtale.

Endelig nevner jeg at redaksjonen har fått tilsendt et interessant stort svensk arbeide: *Folke Holmström*, Det eskatologiska motivet i nutida teologi. Stockholm 1933 (516 s.). Det er systematisk i sitt anlegg, men da det inneholder særlig meget også av bibelteologisk stoff, vil jeg gjerne ha pekt på det i denne forbindelse, likesom jeg håper å komme tilbake til det senere.

Olaf Moe.

Skrifter til bibeljubileet.

Som bekjent er det i høst 400 år siden Luther fullførte sin klassiske oversettelse av Bibelen på tysk. Til Luther-bibelens jubileum er der utkommet en rekke publikasjoner, hvorav vi her skal nevne de to festskrifter som er utgitt av de tyske bibelselskapers fellesnevnd, begge på J. F. Steinkopfs forlag, Stuttgart: *Die Lutherbibel*, en samling av forskjellige opsatser (116 sider, 2,80 RM) og det mer populære, kortere skrift av *Dr. Buchwald: 400 Jahre deutsche Lutherbibel* (32 sider, 20 Pfg) og endelig den bekjente tysk-amerikanske professor *Dr. M. Reu's* engelske bok: *Luthers German Bible*. Columbus, Ohio 1934 (364 + 226 sider, 4 dollar).

Det siste er et overmåte lærd arbeide, men også, som Theol. d. Gegenwart bemerker, brilliant skrevet. Reu forteller i 1. kapitel om Bibelen i middelalderen, i den latinske utgave og i tyske oversettelser, og konstaterer at Bibelen, navnlig i senmiddelalderen, langt fra var nogen «lukket» bok, om enn de tyske oversettelser av indre grunner ikke kunde bli nogen folkebok. I 2. kapitel fastslår han at Luther fikk se den hele bibel allerede i Magdeburg eller senest i Eisenach, derpå at han i klostret fikk en egen bibel, at grunnsetningen om Skriften som eneste autoritet gikk op for ham 1509—10, at vi finner den første reminiscens om tårnopplevelsen 1514 i skolierne til ps. 71/72, at han efterhånden foretrekker urteksten, forkaster Skriftens flerdobbelte betydning, lærer å skjelne mellem lov og evangelium og finner Skriftens enhet i Kristi kors. I 3. kapitel skildres inngående oversettelsen av N. T., i 4. kapitel oversettelsen av de enkelte deler av G. T. og den hele bibel av 1534. 5. kapitel forteller om L.s fortsatte arbeide med bibeloversettelsen til sin død. Sluttkapitlet behandler de ledende prinsipper for den tyske bibeloversettelse med hensyn til form og innhold. Som et anhang følger 217 sider Source materials, utvalgte stykker av de eldste bibeloversettelser, de tyske historiebibler (bibelhistorier), Luthers eksegetiske forelesninger, prøver på hans bibeloversettelse og så videre. Alt i alt et overordentlig instruktivt og interessant verk, som på det aller beste kan anbefales alle som interesserer sig for emnet!

O. M.

Ivar Welle: Kirkens Historie. I. Lutherstiftelsens forlag, Oslo 1929. 458 sider. — *II.* Sammesteds, 1931. 441 sider.

Da Birger Hall for omkring 40 år siden gav ut sin «Kirkehistorie for Folket», ledsaget han den med en fortale hvor han inntrengende betoner at kirkehistorien og det kjennskap den gir til det kirkelige og kristelige livs utvikling, er «et af de allerbedste Midler, hvormed man kan udvide Menighedens Syn og sætte den istand til at forstaa og bedømme den nyere Tids mangeartede Foreteelser.» Ikke minst er dette nødvendig nu for tiden; ti det er bekjent hvordan det individualistiske, ensidige syn på Jesu lære har ligget til grunn for og fremkalt splittelse og rivninger innen kirken. Den kirkehistoriske kunnskap vil dessuten bidra til å gi menigheten bevisstheten om å høre til den store fortidens som nutidens og fremtidens kirke, hvorved interessen for kirkens og troens fremgang vil vekkes og menighetslivet bli mere myndig og bevisst. Ja, det er simpelthen en kristens plikt å undersøke hvad kirken har lært i fremfarne tider og nyttiggjøre sig dens sum av erfaringer.

Der er sikkert all grunn til under nutidens i mange henseender endrede forhold å understreke hans ord. De er visselig fullt så sanne og berettigede nu som dengang de blev skrevet.

Vanskeligheten er bare hvor den samme menighet skal søke kirkehistorisk oplysning og orientering. Teologen er godt hjulpet. Der ligger mange gode kirkehistoriske verker til rette for ham. Langt vanskeligere stiller det sig for legmannen. Siden Birger Hall utgav nevnte «Kirkehistorie for Folket» og H. G. Heggtveit sin «Illustreret Kirkehistorie», begge i begynnelsen av 1890-årene, har ingen egentlig populær kirkehistorie sett dagens lys i vårt land. Begge disse verker er nu foreldet både i form og synsmåter og kan dessuten intet fortelle om de betydningsfulle siste årtier av kirkens liv.

Sogneprest Welles kirkehistorie har intet «for folket» på sin panne, og intet forord anbefaler den til menigheten, men det er tydelig nok med tanke på denne boken først og fremst er skrevet. Og det er et særdeles fortjenstfullt, men langtfra lett arbeide forfatteren har påtatt sig ved å skrive dette tidsmessige og aktuelt

anlagte verk i to store bind, 900 sider ialt. Der har vært adskillig vanskelig mark å bryte.

Første bind omfatter tiden fra kirkens grunnleggelse til omkring 1600, annet bind fra 1600 til nutiden. Inndelingen for øvrig er den enklest mulige. Welle går ikke til verks med findeling i avsnitt og paragrafer, men lar fremstillingen skride frem gjennem lange omfattende artikler, som ikke viser tidsrummene i tverrsnitt, men tar utviklingen langsefter og mere lar emnet enn tiden være inndelingsgrunn. Selv om denne fremstillingsmåte ganske naturlig lar det samtidige og samhørende tre mindre skarpt frem, byr den til gjengjeld en bedre oversikt over et emne. Avsnittene kan av og til være noget lange, som f. eks. fremstillingen av Luthers liv og gjerning, som utgjør næsten 70 sider uten annen inndeling enn et eget avsnitt om hans husliv; men for øvrig må det innrømmes at forfatteren på en utmerket måte har lagt og gjennemført sin plan.

Han fører en lett og smidig penn, og det er sjelden den klare og folkelige strøm i hans sprog forstyrres av innkastede videnskapelige uttrykksmåter eller unødig innførelse av navn og data. Der er intet tørt og stivt, ingen lærebokstil, skjønt en noget større bruk av lærebokens pointering nok vilde bragt de forskjellige tiders og retningers trekk til å tre klarere frem. Tonen skifter i alle nuanser fra det dypeste alvor til de små humørbetonte bemerkninger som kan kalle smilet frem. Mange avsnitt kunde tjene som gode eksempler på moderne stil- og fortellekunst. I sproglig og stilistisk henseende betegner Welles bok noget nytt i kirkehistorienes verden — iallfall her hos oss.

Den almindelige verdens- og kulturhistorie danner bare en smal ramme om kirkehistorien. Stundom synes den for smal. Således får f. eks. Kant en kummerlig behandling på 5—6 linjer, som vel ikke svarer til hans betydning (II, s. 143). Noget lignende gjelder Napoleon I (II, s. 323 f.). Men vekten ligger heller ikke her. Det er først og fremst *kirkehistorie* Welle skriver. Og han kjenner sitt emne. Både komposisjonen i sin helhet og de mangfoldige megetsigende og karakteriserende enkeltheter som han strør om sig med, vidner om en omfattende lesning og en sterk kombinasjonsevne. Der legges ingen betydelig vekt på de ytre begivenheter i

kirkens liv, men mere på de indre fenomener — selve tankene, ideene, forestillingene i deres utspring, vekst og vekslen. Med særlig forkjærlighet viser han hvordan dette indre liv, gudslivet i det hele, avspeiler sig i de store personligheters liv. Disse levende og plastiske personskildringer, som utgjør en vesentlig del av hele verket, er ofte tillike tids- og miljøskildringer og like meget historisk fortellende som religiøst belærende og opbyggende. Men uten derfor å være nogen uvirkelige religiøs-romantiske glansbilleder og uten ufortjent forherligelse av «de gode gamle dager». Welle er ikke engstelig for å la den historiske realitet skinne igjennem — selv om den kanskje ikke alltid smaker. Der skal f. eks. en viss frimodighet til i en kirkehistorie å si like frem at Hieronymus' person er lite tiltalende og ikke verd å dvele for lenge ved, eller til uten omsvøp å tale om den hellige Frans fra Asissis — og middelalderens — smådyr og elendighet.

Alt resonnement hviler på en trygg kristelig og luthersk-kirkelig basis. Man kan ikke være i minste tvil om at «Kirkens Historie» er skrevet av en *kristen,* som føler varmt for Guds kirke på jorden og nærer den dypeste og mest levende interesse for dens ve og vel. Man kan likeså litt være i tvil om at den er skrevet av en *luthersk* kristen, som aldri undlater å stille andres, særlig den katolske kirkes, syn og lære i relieff og tilføier sine randbemerkninger, som ofte har en undertone av polemikk, stundom også av litt ironi. Forfatterens rent subjektive syn på mange forhold skinner også ofte igjennem. Ifall man vil fastholde den historiske objektivitet og forlange at kjensgjerningene så vidt mulig skal tale for sig selv, må man gjøre innvending mot det konfesjonelle og personlige anstrøk forfatteren således har gitt sitt verk.

Når man gjennemgår en sådan stoffmengde som her er tilrettelagt, lar det sig naturligvis gjøre å peke på enkeltheter som kan være gjenstand for tvil. Særlig synes det at forfatteren i en del tilfelle hvor meningene er delte, er litt rask til å anføre en opfatning uten reservasjon. Ganske naturlig — på grunn av stoffets fjernhet og usikkerhet — er dette mest merkbart i første del. Vi nevner nogen små enkeltheter:

Allerede de gamle historikere var f. eks. uenige om Neros skyld i og optreden under Roms brand (I, s. 20). Sueton tillegger

ham uten videre skylden både for branden og den berømte deklamasjon (De vitis Caesarum, VI, 38), mens Tacitus betegner det hele som rykter og vet ikke hvad han tør tro (Annales, XV, 36—40). Nyere historikere er også uenige. Man gjør derfor rettest i å uttale sig med stor forsiktighet om dette ømme punkt i Neros liv. — Det heter (s. 186) med delvis rett at Karl den stores — det frankiske — rike i navnet blev fortsatt til 1808. Men i mellemtiden ligger jo egentlig det tyske keiserdømme, som dessuten ophørte i 1806 ved at keiseren frasa sig titelen efter Napoleons seiersvinninger. — Som en kjensgjerning omtales (s. 192) en kristenforfølgelse i Danmark under Svein Tjugeskjegg. En sådan forfølgelse omtales riktignok av Sakse, men stemples av forskerne som aldeles uhistorisk. (J. Olrik: Sakses Danesaga, II, s. 202, jvf. A. Fabricius: Ill. Danmarkshistorie for Folket, 4. utg., I, s. 151.) — Det virker overraskende når Welle skriver at Dante i sin «Guddommelige komedie» lar Matilde av Magdeburg ledsage sig gjennem underverdenen (s. 267). Dantes fører gjennem helvede og det meste av skjærsilden var jo Vergil. I «Skjærsilden» sang XXX skjer et skifte, idet Vergil forlater ham, og Beatrice fører ham videre gjennem skjærsilden og paradiset. I «Skjærsilden» sang XXVIII, 41 ff. optrer riktignok «en enlig kvinne», som i sang XXXIII, 119 kalles Matilde, men om dette er den nevnte Matilde eller en annen, er tvilsomt. (Smlgn. Chr. K. F. Molbech: Dante Alighieris Guddommelige Komedie, 5. utg., innledning s. XVIII, samt kommentaren til de nevnte steder). — Den nordiske kirke frikjennes for skyld i den grønlandske tragedie (s. 326). Helt uten skyld var den vel imidlertid ikke for så vidt som den overlot Grønlands bispedømme til sin skjebne. (Jvf. Osc. Alb. Johnsen: Noregsveldets undergang, s. 62 f.). Om årsaken til nordmennenes undergang på Grønland er der som bekjent så mange forskjellige meninger at ingen enkelt kan angis uten forbehold. — Forbindelsen mellem «hugenot» og Eidgenossen er vel også for usikker til å kunne fastslåes (s. 432). — Salmen «Förfäras ej, du lilla hop» kalles Gustav Adolfs «egen salme» (II, s. 7), men den egentlige forfatter skal jo være Michael Altenburg. — Det heter (s. 282) at «Kristiania-tillegget» ikke blev synderlig brukt utenfor Kristiania, mens det iflg. Skaar (Norsk Salmehistorie, II, s. 604) blev innført i de fleste menigheter som før

hadde den Evangelisk-kristelige salmebok. Og denne blev benyttet av omtrent tredjeparten av Norges befolkning.

Men dette er bare småting og gjør intet nevneverdig skår i den opfatning at sogneprest Welles bok er en god og verdifull gave til vår menighet, og den vil utvilsomt få en vidtrekkende betydning og bli til velsignelse både for hjem, kirke og skole. Det er en litterær bedrift som både forfatter og forlegger kan være bekjent av og glede sig over.

Hermann Norendal.